

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

JULIO-SEPTIEMBRE DE 1949.—NUMERO 233

El reino de Israel en los planes divinos

A propósito de la instauración de la nación judía en Palestina

Parece que, al fin, Israel ha logrado sus aspiraciones, la constitución de su Hogar nacional y todo hece prever que, si los judíos de Palestina saben acomodarse a vivir en buenas relaciones con sus vecinos árabes, cristianos y musulmanes, ese Hogar nacional llegará a ser un estado próspero. Para ello cuenta con la inteligencia y actividad de sus ciudadanos y con la ayuda de los demás hijos de Israel repartidos por el mundo entero, que no dejarán de cooperar a la obra nacional. No creo que nadie esté interesado en que las cosas procedan de distinta manera. Pero hay personas, a quienes los sucesos que actualmente se desarrollan en Palestina, parecen contrarios a no sé que vaticinios divinos sobre la suerte del pueblo judío. A la ilustración de esas personas van dirigidas las páginas que siguen.

En Gen. 12, 2 se cuenta la promesa que Dios hizo a Abraham: «Yo te haré un gran pueblo, te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, que será una bendición». Un poco más adelante le promete la tierra de Canaán como teatro en que realizar la promesa anterior: «Alza tus ojos, y desde el lugar donde estás, mira al norte y al mediodía, al oriente y al occidente. Toda esa tierra que ves te la daré yo a tí y a tu descendencia para siempre» (Gen. 13, 14 s.). Abraham era el jefe de una tribu numerosa, pero Dios le promete todavía más: «Te acrecentaré muy mucho, y te haré pueblos y saldrán de tí reyes» (Gen. 17, 6, 16). El rey supone un reino. Abraham, pues, vendrá a ser principio de reinos. Esta promesa se repite luego en sustancia a Isaac (Gen. 26, 41). Y poco más tarde a Jacob (Gen. 35, lss.). Este, al fin de su larga vida, anuncia su destino a cada uno de sus hijos y hablando a Judá le predice la dignidad real sobre sus hermanos en esta forma:

«Judá, te alabarán tus hermanos.
 Tu mano pesará sobre la cerviz de tus enemigos.
 Postraránse ante tí los hijos de tu padre.

.....
 No faltará de Judá el cetro,
 Ni de entre sus pies el báculo,
 Hasta que venga aquel cuyo es,
 Y a El darán obediencia los pueblos» (Gen. 49. 8, 10).

Por siglos vivieron las tribus salidas de Jacob, sin más lazos que las unieran que la conciencia de su común origen, de su Dios y de su religión. Fuera de esto, cada tribu se gobernaba por sí misma, y ante la desgracia de las otras se cruzaba de brazos, sin sentir el deber de ayudarlas y defenderlas. El libro de los Jueces es la prueba más fehaciente de esto. Sólo, cuando David, elevado al trono por la tribu de Judá, fué reconocido por las otras tribus, el pueblo de Israel llegó a ser un pueblo políticamente organizado bajo una autoridad soberana. Con David y con Salomón Israel llegó a ser un reino y el reino más poderoso de la Siria meridional. Israel guardará por los siglos la memoria de esta época de su grandeza. En momento solemne David recibió de Dios la promesa de la perpetuidad de su dinastía sobre Israel. Por boca del Profeta Natán le dice: «Hácete saber Yavé, que El te edificará casa a tí; y cuando se cumplieren tus días y te duermas con tus padres, suscitaré a tu linaje, después de tí, al que saldrá de tus entrañas y afirmaré su reino. El edificará casa a mi nombre, y yo estableceré su trono por siempre. Yo le seré a él padre y él me será a mí hijo. Si obrare el mal, yo le castigaré con varas de hombres y azotes de hijos de hombres; pero no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl, arrojándole delante de tí. Permanente será tu casa para siempre ante mi rostro, y tu trono estable por la eternidad» (II Sam. 7, 11,-16). La eternidad en su propio sentido es de sólo Dios; cuando se extiende a las cosas humanas es una duración más o menos larga. La dinastía de David duró cuanto duró la monarquía en Judá, unos cuatro siglos, hasta la cautividad babilónica, no sobre todo Israel, sino sobre la tribu de Judá. Resalta la firmeza de la promesa divina cuando se compara el reino de Judá, regido siempre por la dinastía davídica, con el de Samaria, donde se suceden las dinastías unas a otras y los reyes suben al trono por la insurrección y el regicidio. Sin embargo, en ambos

reinos se realiza la promesa hecha por Dios a Abraham que de su descendencia saldrían reyes.

Pero el reinado de David y la promesa a él hecha por Dios, tienen una larga historia en los oráculos de los profetas. Las sombras que acompañaron a la gloria de Salomón fueron seguidas de la división del reino. Sin embargo, por amor de David y de Jerusalén, la ciudad elegida, Yavé reserva una tribu a la dinastía davídica. Y la memoria del reino unido renacerá en la mente de los enviados de Yavé como símbolo de los tiempos mesiánicos desde Oseas, el profeta de Samaria (3,5) hasta el arcángel Gabriel (Lc. 1,32 ss.) El profeta Isaías, en la sección de sus vaticinios, que se llama libro de Emmanuel, (7,12) nos representa por dos veces la salud mesiánica ligada al vástago de Jesé, a quien atribuye cualidades de rey (9,6 ss.; 11, 1-5). En los postremos días de la monarquía de Judá, Jeremías consolaba a sus hermanos, que tanto le habían perseguido, con estas palabras: «En esos días y en ese tiempo yo suscitaré a David un renuevo de justicia, que hará derecho y justicia sobre la tierra. En esos días será salvado Judá, y Jerusalén habitará en paz, y se la llamará: YAVÉ JUSTICIA NUESTRA. Porque así dice Yavé: No faltará a David un varón que se siente sobre el trono de la casa de Israel. Y a los sacerdotes levitas no faltará tampoco varón que me ofrezca holocausto y queme la ofrenda y sacrifique todos los días» (33,15-18). Jerusalén con su rey davídico y el templo con el sacerdocio levítico serán restaurados en los tiempos dichosos del Mesías, que el profeta anuncia, después del cautiverio de Judá.

No de otro modo hablaba, por aquel tiempo, en Caldea, el profeta Ezequiel: «Suscitaré para ellas (las ovejas de Israel) un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David las apacentará; él será su pastor. Yo Yavé, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellas. Yo, Yavé, lo he dicho» (34,23-24). El salmo 89, compuesto en días de luto para el pueblo de Judá, está inspirado en la promesa davídica. Comienza el salmista celebrando las misericordias de Yavé, a las cuales pertenece el haber jurado a David su siervo: «Haré durar por siempre tu prole y estableceré tu trono de generación en generación» (v.5). Y más adelante: «He hallado a David, mi siervo, le he ungido con oleo santo. Mi mano le sostendrá con firme apoyo, y mi brazo le hará fuerte.. El me invocará, diciendo: Tú eres mi padre, mi Dios, la roca de mi salvación. Y yo la haré mi primogénito, el más excelso de los reyes de la tierra. Yo le guardaré eternamente mi misericordia, y mi alianza con él no será rota. Haré

subsistir por siempre su descendencia, y su trono, mientras subsistan los cielos» (vv. 27-30). A pesar de todo esto el pueblo se halla sumido en la miseria, y el salmista clama: ¿Dónde están tus antiguas piedades, oh Yavé, las que por tu verdad juraste a David? Acuérdate, oh Yavé, del oprobio de tus siervos, y de cómo llevo yo en mi seno las afrentas de muchos pueblos» (vv. 50-51).

En Daniel no hallamos mención de David, pero sí del reino. En el capítulo 7 se nos presenta la visión de las cuatro fieras, que figurarán los imperios, que se sucederán en Oriente hasta el reino perseguidor de Antioco IV. Después de esto el profeta ve venir «en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al Anciano de muchos días y fué presentado a éste. Fuéle dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas, le sirvieron y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá» (7,13-14). ¿Quién es este hijo de hombre, a quien tanto poder se confiere? Es el Rey-Mesías, o, al menos, el Reino mesiánico según la declaración del ángel exégeta cuando dice que la cuarta bestia (Antioco o el reino de Siria) será juzgada por el tribunal divino y privada de su poder y, en cambio, se dará «el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo, al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será eterno y le servirán y obedecerán todos los señoríos» (7,27). Cuán arraigado estaba en el pueblo esta idea del reino davídico nos lo prueba la literatura apócrifa, en la cual se destaca el salmo 17 de la colección «Salmos de Salomón», escritos entre los años 63 y 45 antes de Cristo. Pero bastará como prueba la apelación que la multitud dirigía a Jesús llamándole Hijo de David (Mt. 9, 27; Mc. 10, 47; Lc. 18, 38) y sobre todo la aclamación del día de Ramos: «¡Hosanna! Bendito el que viene en el nombre del Señor. Bendito el Reino de David nuestro Padre, que viene. ¡Hosanna en las alturas!» (Mc. 11, 9-10).

Pero los profetas, que tan encariñados se muestran con el reino de David, se muestran mucho más con el espíritu que ha de animar a los vasallos de ese reino. Recordando Jeremías la antigua alianza sináutica, que el pueblo tanto había quebrantado, desligando con esto a Dios de las obligaciones que le imponía, dice que el Señor hará una nueva alianza, muy distinta de la antigua: «Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellas serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros, diciendo: Conoce a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes, porque yo perdonaré sus pecados y no me acordaré más de sus

maldades» (31.31-34). En la misma forma se expresa Ezequiel, cuando hace decir a Dios, después de reunir al pueblo disperso entre las naciones, purificarlo de sus pecados y santificarlo «os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra» (36,26-28). Bien conocido es el texto de Joel citado por S. Pedro en su primer discurso al pueblo (Act. 2, 17-21). En él anuncia el profeta cómo Dios derramará sobre todo el pueblo el espíritu de profecía, para que le conozcan y le amen. (2,28-32).

Como la Ley tenía por objeto en los planes divinos, preparar los caminos del Mesías y en el Mesías llegó al término de su vigencia, lo mismo hemos de decir que los Profetas miraban también al Mesías y a su obra, en el cual estaría la salud de Israel y del mundo. En el Mesías vienen a cumplirse sus oráculos, no siempre claros para sus inmediatos destinatarios, más claros para nosotros, que somos testigos de su cumplimiento.

Nosotros creemos que Jesús se ha presentado al mundo como el Mesías predicho por los profetas y que realizó todo cuanto de El estaba vaticinado. Pero ¿cómo? Sin duda ninguna que según el sentido divino de los vaticinios proféticos. Pero éste podía ser muy distinto del que sonaban las palabras. En efecto, los profetas dominados por la idea mesiánica, idea espiritual como divina, tratan de infundirla en el ánimo del pueblo por todos los medios a su alcance, pero siempre revisiéndola de formas amoldadas a la capacidad del pueblo mismo y a sus preocupaciones. Y como el pueblo era inculto, rudo y material, por eso las expresiones adolecen de este mismo defecto, no obstante la belleza de las formas artísticas que emplean.

Veamos, pues, el modo de su realización. En los días de Octavio Augusto y de Herodes el Grande, cuando el pueblo de Israel vivía dominado por la exaltación mesiánica, un ángel, enviado por Dios a Nazaret, saluda a la Virgen diciéndola: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. El será grande y llamado Hijo del Altísimo y le dará el Señor el trono de David su padre y reinará en la casa de Jacob por los siglos y su reino no tendrá fin» (Lc. 1, 31-33). Nueve meses más tarde se deja oír en los términos de la ciudad de David, Belén, este canto: «Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». Y al mismo tiempo un mensajero celeste se aparece a unos pastores,

que velan sobre sus ganados y les dice: «No temáis, os anuncio una gran alegría, que es para todo el pueblo: Os ha nacido un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Esto tendréis por señal: Encontraréis al niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (Lc. 2, 8-14). El recién nacido es el Cristo Señor. Pero ese Cristo o Mesías está envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Circunstancias bien extrañas éstas, que rodean el nacimiento del glorioso Hijo de David. Pero más extraño aún es, que la noticia se dé a estos pastores y que, estando tan cerca Jerusalén, la ciudad en que tenía su asiento la ciencia sagrada y el culto divino, ni a los doctores ni a los pontífices y sacerdotes se haga comunicación alguna de suceso tan fausto para Israel. Sin duda que a los ojos de Dios los pastores eran más dignos de conocer la aparición del Mesías en la tierra que los pretendidos directores del pueblo escogido. Y a estas primicias corresponde toda la vida del Señor Mesías, que por entonces desapareció de la escena para llevar una vida del todo oculta en la pobre casa de un carpintero de Nazaret.

Unos treinta años más tarde, bajo el imperio de Tiberio, representado en Judea por el procurador Poncio Pilato, aparece en las orillas del Jordán un hombre de extraña figura, que recuerda la de Elías profeta. Viene predicando la penitencia, porque se acerca el reino de Dios, y administra el bautismo a los que le escuchan y quieren dar muestras de emprender una vida nueva. Sin duda que Juan es el heraldo de los tiempos mesiánicos. Pero en su lenguaje no resuenan las brillantes promesas de los antiguos profetas, sino la voz de la penitencia, que tampoco les era extraña (Mt. 3, 1-12; Mc. 1, 4-8; Lc. 3, 1-8). Interrogado el Bautista por las autoridades religiosas sobre su persona y su misión, declara que él es sólo la voz que clama en el desierto anunciando la venida del Señor y amonestando a prepararle los caminos, que son los corazones, por medio de la justicia (Jn. 1, 19-28). Y Juan cumple su misión sin tener en cuenta para nada las autoridades religiosas y doctrinales de Israel.

Detrás de Juan viene Jesús. Su actitud no tiene nada que haga sospechar en El al Hijo glorioso de David. No tiene el aspecto penitente del Bautista, pero, pobre y modesto, recorre las ciudades y las aldeas de Galilea, habla en las sinagogas, cura a los enfermos y acepta las invitaciones que le hacen. El tema de sus enseñanzas es el mismo que el de Juan: «Cumplido es el tiempo y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y haced penitencia (Mc. 1, 15). Y los que a El más se allegan son los humildes y los pobres, y los que El

busca con preferencia son los pecadores, deseosos de salir de su pecado. Por esto y por los milagros que hace, el pueblo le acoge con simpatía y comienzan a apellidarle Hijo de David, Mesías. El se llama Hijo del hombre, pero el pueblo no puede persuadirse que hombre que hace cosas tan extraordinarias sea otro que el Mesías. Sin duda que no ven realizadas en El las cosas que los profetas anunciaron del glorioso Hijo de David; pero ¿quién puede estar seguro del sentido misterioso de los oráculos proféticos? En cambio, los ricos se resienten al verse reprendidos por El; los doctores porque no hace caso de sus doctrinas y porque condena su conducta; las autoridades porque no tiene cuenta con ellas, Y comienza la lucha, sorda primero, contra el Maestro, luego más declarada. Y como la influencia que estos personajes ejercen sobre el pueblo es grande, acaban por apartar del Maestro el corazón de una parte del pueblo, que antes le admiraba, y por inducirle a desdeñar la doctrina nueva, que antes los cautivaba, y a olvidar los milagros que tan beneficios les resultaban.

Jesús comienza a manifestar que presente el fracaso de su misión salvadora sobre Israel. Un centurión romano tiene enfermo un siervo, que le es muy querido y desearía obtener de Jesús la curación, que de los médicos no puede lograr; pero él no se atreve a pedirselo. Como a bienhechor de la ciudad, los personajes más grandes de ella se hacen sus mediadores, y Jesús, accediendo gustoso a lo que se le ruega, se pone en camino hacia la casa del centurión. Este le sale al paso mostrando no ser digno de acoger bajo su techo al gran enviado de Dios, obrador de tantos prodigios. Jesús, maravillado, dice volviéndose a los que le siguen: «En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe. Os digo, pues, que del Oriente y del Occidente vendrán a sentarse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, mientras que los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crugir de dientes». Los hijos del reino son los hijos de Israel, a quien el reino de los cielos estaba prometido de antiguo. A ellos serán preferidos los gentiles en atención a su fe. Y Jesús siente que la poca fe de Israel va decreciendo más a medida que corren los días de su misión, gracias a la acción de los directores del pueblo. En medio de los trabajos de su apostolado tuvo Jesús un momento de descanso, el de su gloriosa transfiguración. Al bajar del monte le presentan un niño endemoniado, epiléptico, a quien sus discípulos no habían podido curar, y el Maestro exclama: «Oh generación incrédula, ¿hasta

cuándo habré de estar con vosotros? ¿Hasta cuando tendré que soportaros? (Mc. 9, 19). En otra ocasión, ignoramos en qué circunstancias, Jesús comenzó a increpar a las ciudades del Lago, amenazándolas con un juicio más severo que el de Sodoma, porque, habiendo sido testigos de tantos prodigios como en ellos había obrado, no habían hecho penitencia (Mt. 11, 20-24). Estos rasgos que los Evangelistas no han conservado, nos declaran el motivo de aquel conmovedor episodio del día de Ramos, que S. Lucas nos refiere. En medio de la alegría de la procesión, cuando Jesús dió vista a la ciudad de Jerusalén: «lloró sobre ella diciendo: ¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos. Porque días vendrán sobre ti, y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te cercarán, y te estrecharán por todas partes, y te abatirán al suelo a tí y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán en tí piedra sobre piedra, por no haber conocido el tiempo de su visita-ción» (21, 41-44). A la luz de esta lamentación de Jesús leemos la parábola del rey que preparó un banquete para las bodas de su hijo. Envío a sus criados a que llamasen a los invitados, que no quisieron ir. De nuevo mandó a otros criados, insistiendo en la invitación; pero los invitados, desdeñosos, se fueron, quien a su campo, quien a sus negocios. Otros, cogiendo a los criados los ultrajaron y hasta les dieron muerte. El rey, montando en justa cólera, envió sus ejércitos, hizo matar a aquellos asesinos y dió su ciudad a las llamas (Mt. 22, 1-7). Los ejércitos de Dios son aquí las legiones de Roma, que destruirán a Jerusalén, como en otro tiempo recibieron este nombre los ejércitos de Caldea o de Persia mandados contra Asiria o Babilonia. El capítulo 23 de S. Mateo, que contiene graves recriminaciones contra los escribas y fariseos, termina con estas amenazadoras palabras: «Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados: Cuantas veces quise reunir a tus hijos, a la manera que la gallina reúne a sus pollos bajo sus alas y no quisiste: Vuestra casa quedará desierta, porque, en verdad os digo, que no me veréis más, hasta que digáis: Bendito el que viene en el nombre del Señor» (23, 37-39). ¿Qué casa es esta que quedará desierta? Nos lo dicen poco tiempo después los tres evangelistas. Saliendo Jesús del templo, los discípulos, admirados de la grandeza y suntuosidad de su construcción, se lo hacen notar al Maestro, que les contesta: «En verdad os digo que no quedará aquí piedra sobre piedra; todo será destruído» (Mt. 24, 21). Quedaron espantados los discípulos ante la afirmación de Jesús; pero no se atrevieron a pedir-

le declaración en el lugar en que estaban. Cuando llegaron a la cima del monte de los Olivos y se sentaron a descansar de la fatiga que les produjo la subida, cuatro de ellos se acercaron al Maestro para preguntarle sobre lo dicho abajo. Y El les dijo entre otras cosas: «Cuando viéreis a Jerusalén cercada por ejércitos, entended que se aproxima su desolación, Entonces los que estén en Judea huyan a los montes, los que estén en medio de la ciudad retírense, quienes en los campos, no entren en ella, porque días de venganza serán aquellos, para que se cumpla todo lo que está escrito. ¡Ay entonces de las encintas y de las que estén criando en aquellos días! Porque vendrá una gran calamidad sobre la tierra y gran cólera contra este pueblo. Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones, y Jerusalén será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones» (Lc. 21, 20-24). Y esto ¿cuándo será? «En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo suceda. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Lc. 21, 32-33).

Jesús no puede apartar de su mente estas lúgubres presagios y a las piadosas mujeres, que lloran su condenación, se lo recuerda, a fin de que guarden para entonces sus lágrimas (Lc. 23, 27-32). Las palabras del Señor son graves. La ruina de Jerusalén está próxima y con ella la ruina del templo y la dispersión del pueblo. Pero sin duda que no era esto lo más grave a los ojos de Jesús, que contempla todas las cosas a la luz de la eternidad. La ruina de la nación era un signo de la reprobación de su pueblo, el castigo de su conducta en aquel momento verdaderamente crítico de la historia de Israel. Cuando esto habló, Jesús había declarado ya su pensamiento con una parábola, que los doctores entendieron y se resistieron a aceptar. Un padre de familia tenía una viña que arrendó a unos viñadores, partiéndose luego a tierras lejanas. A su tiempo manda sus criados a percibir la parte de los frutos que, en virtud del arriendo, le corresponden; pero los viñadores maltratan a los criados y los despiden con las manos vacías. Envió otros el señor y a éstos los hieren y matan. Entonces el señor se dice: ¿qué haré? Voy a mandarles a mi hijo. Acaso le tengan respeto. Mas los viñadores, al verle, se dijeron: Este es el heredero; ea, matémosle y la viña será nuestra. Y en efecto, le mataron, arrojando su cadáver fuera de la viña. ¿Qué hará entonces el señor con aquellos viñadores?, pregunta Jesús a sus oyentes, que le responden: «Hará perecer de mala muerte a los malvados, y arrendará la viña a otros viñadores, que le entre-

guen los frutos a su tiempo». Y Jesús les replica: «Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda su fruto». Y los príncipes de los sacerdotes y los fariseos entendieron que de ellos hablaba (Mt.21,33-46; Mc.12,1-12; Lc.20, 9-18). San Lucas nos dice que, al concluir Jesús la parábola, le dijeron: «No lo quiera Dios» (Lc.20,16). Habían entendido el pensamiento del Maestro. Lo que no habían querido entender era la razón de lo que Jesús afirmaba, su incredulidad por la que merecerían tal castigo.

La conducta de la nación nos muestra en qué manera aceptó este fallo de Jesús. Las autoridades entendieron que Jesús se declaraba Mesías, Rey, aunque de un reino que no era de este mundo (Jn.18, 36-38). Además se declaraba Hijo de Dios y Dios (Jn.19,7). Por todo esto le condenaron como blasfemo y pidieron para El la muerte de cruz. Preguntados por Pilato si ha de crucificar al Rey de Israel, declaran que no quieren otro rey que al César, y que ellos echan sobre sí y sobre sus hijos la responsabilidad de aquella sangre (Mt.27,25). Y la sentencia de Pilato se ejecuta con gran satisfacción de los primates de la nación israelítica, que, ni aun en medio de los dolores de la agonía perdonan a su adversario (Mt.27,41). Así acabó su vida mortal el Rey - Mesías, el hijo de David, el restaurador de su reino. Pero todo esto estaba profetizado. Jesús, según había predicho, resucitó al tercer día. Los que, a la manera de los judíos, pretenden insistir en la letra de ciertos oráculos proféticos, pueden aprender exégesis de la manera como el Padre dió cumplimiento a este vaticinio, que Jesucristo declaró cumplido en El hasta su mínimo ápice.

Repetidas veces se apareció a sus discípulos, para confirmarles en la verdad de su resurrección. A dos de ellos que se retiraban de Jerusalén, al parecer desilusionados, les sale al encuentro en apariencia de peregrino y les habla de lo que les preocupaba y comenzando desde Moisés les va mostrando cómo el Mesías debía de morir y, por la muerte, entrar en su gloria (Lc.24,13-35). Era este el misterio que los profetas no se habían atrevido a declarar abiertamente, por no chocar con los sentimientos del pueblo. Isaías les había hablado del Siervo de Yavé, que sufriría la muerte en expiación de los pecados del pueblo; pero tal Siervo aparece allí como otro Melquisedec, sin padre ni madre ni ascendencia (Is.52,13-53,12). El pueblo entendía bien las gloriosas promesas sobre el Hijo de David; pero no así los trágicos vaticinios sobre el Siervo de Yavé paciente.

Jesús subió a los cielos y, conforme a su promesa, el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos, que al instante comienza a dar tes-

timonio de la muerte y de la resurrección de su Maestro, a quien Dios constituyó único Salvador de las almas (Act. 2, 38-40). No pocos oyentes escucharon con docilidad la palabra de los discípulos, pero las autoridades y, con ellas, la masa general del pueblo, se mantiene en su actitud adversa a Jesús y se dan a perseguir a los discípulos del Nazareno. Con esto confirma, cuanto es de su parte, la sentencia de su reprobación. El reino de los cielos les es quitado a ellos para darlo a otro pueblo. De Israel sólo un resto se salva, la selección de Dios, según los oráculos de los profetas. Los gentiles, que en la historia evangélica aparecen tan bien dispuestos, reciben con alegría la palabra de los Apóstoles y la gracia del Redentor (Ac, 13, 48). Pero aún los pocos que, de entre los judíos abrazan la fe, no alcanzan a despojarse de su nacionalismo para entregarse totalmente al Evangelio. Para ellos, Moisés no puede quedar del todo anulado por el Hijo de Dios (Act. 15, 1). A su juicio, es poco que Dios los haya escogido para preparar los caminos del Mesías, quieren conservar su situación privilegiada en el Reino de Dios. Por esto los vemos luchar por imponer a los gentiles la Ley y la circuncisión. Sólo agregándose a la nación escogida pueden hacerse participantes de la gracia de Cristo, incorporarse a El. San Pablo hubo de experimentar en su largo apostolado la persecución, no sólo de los judíos incrédulos, que le consideraban como traidor a su nación, sino también de los creyentes, que no podían deshacerse de sus prejuicios raciales. Todo esto vino a revelar al Apóstol el motivo de la reprobación de Israel. El Evangelio estaba destinado a todos los pueblos, era esencialmente católico, universal. Por esto exigía la abrogación de la Ley mosaica, nacional, inadaptable a la multitud de naciones, que estaban llamadas a formar parte del Reino de Dios. La ley fué el ayo para conducirnos a Cristo, dirá el Apóstol. Mas el ayo es para los niños, y con Cristo hemos llegado a la mayoría de edad, a la perfección del conocimiento de Dios (Gal. 3, 24). El ayo debe ser retirado con honor por la alta misión cumplida. Pero la obra de Moisés y de los profetas no debe entorpecer la obra del Hijo de Dios. a quien con espíritu de fe habían servido. Imaginémos lo que hubiera sucedido si la masa toda de Israel, con su Ley, con sus preocupaciones nacionales, con su orgullo de raza, se hubiera convertido y entrado a formar parte de la Iglesia de Cristo. Claro es que para Dios no hay nada imposible y que hubiera podido fundir en el crisol de la fe evangélica los corazones de Israel; pero el estilo del Señor es proceder con suavidad y dejar libre la actitud natural del

hombre. En virtud de esto, Israel, aferrado a sus prejuicios e indócil a la fe, queda fuera de la Iglesia y se coloca a la cabeza de los enemigos de ésta para dar, a su modo, testimonio de Cristo.

La ruina de Jerusalén con su templo y su culto, predicha por Jesús, llevaba consigo la abrogación de toda la liturgia mosaica tan solemnemente puesta en práctica en el maravilloso templo, que Herodes había levantado y que tanto atraía a los fieles aquellos, a quienes va dirigida la epístola a los Hebreos. La victoria de Tito sobre Judea, a que había dado lugar la misma exaltación nacionalista de Israel, al no querer otro rey sino a Yavé, cumplió los vaticinios que a Jesús habían arrancado tantas lágrimas. Así quedaron rotos los lazos que ligaban la Iglesia de Cristo al Judaísmo, y libre aquélla, para lanzarse a la conquista del mundo gentil, armada con el único código del Evangelio y con las dulces esperanzas encerradas en la resurrección de Jesucristo. Pero ¿quedó reducida a eso toda la obra de Dios en los largos siglos del Antiguo Testamento? «¿Han tropezado (los judíos) de suerte que del todo cayeran?», pregunta el Apóstol S. Pablo. Es decir, ¿ha sido absoluta su reprobación? ¿Se les ha quitado el Reino de Dios, de suerte que para siempre le hayan perdido? «No, ciertamente, responde el mismo Apóstol. Pues, gracias a su transgresión, obtuvieron la salud los gentiles para excitarlos a emulación. Y si su caída es la riqueza del mundo, y su menoscabo la riqueza de los gentiles, ¡cuánto más lo será la plenitud! Si su reconciliación es reprobación del mundo ¿qué será su reintegración sino una resurrección de entre los muertos? Por lo que toca al Evangelio son enemigos por vuestro bien (de los gentiles); mas según la elección son amados, a causa de los padres, que los dones de Dios son irrevocables». «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque, ¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién primero le dió para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos. Amén» (Rom. 11, 11-35). Así concluye S. Pablo su razonamiento sobre el misterio de la reprobación judía. De Israel desechó la Iglesia la Ley, como norma de vida y de culto, porque había recibido cosa mejor de su Fundador; pero la recibió para guardarla como testimonio de Jesucristo, cuya venida preparaba, como guarda así mismo los profetas y los demás libros sagrados. No de otro modo guarda también como suyas las personas venerables de los patriarcas, profetas y demás justos de la Antigua Ley, que por su

fe recibieron la gracia de Cristo, como nosotros la recibimos y recibimos también al mismo Cristo, Hijo de David, a la Madre de Cristo y a los Apóstoles y discípulos de El. Todos ellos quedan incorporados a la vida de las naciones, que han recibido la fe del Salvador, más íntimamente que los progenitores de su propia raza o de su cultura. Todo esto es gloria de Israel, mucho mayor que la gloria de Grecia y de Roma, con habernos hecho herederos de su cultura (Rom. 3, 1-3). Pero no es sólo esto, que al fin es una gloria transitoria. S. Pablo afirma solemnemente que los dones de Dios, y entre éstos dones están las promesas hechas al pueblo de Israel, son sin arrepentimiento, irrevocables. Cuando Dios por los profetas amenaza con sus castigos al pueblo de sus amores, tales amenazas están motivadas por las transgresiones de la alianza. Son penas que suponen un delito. Pero cuando el Señor promete la salud y las bendiciones del Reino Mesianico, lo hace obedeciendo a su bondad, no a los méritos del pueblo. Así que Dios no tiene por qué arrepentirse de lo que una vez prometió con pleno conocimiento de los motivos que a ello le impulsaban y de la conducta que tendría el pueblo a quien tales promesas se hacían. Según esto, el Apóstol nos asegura algo que Jesucristo nos indicó en aquel: «No me veréis más hasta que digais: Bendito el que viene en el nombre del Señor» (Mt. 23, 39). Y en el otro lugar en que dice que la profanación de Jerusalén por los gentiles durará hasta que pasen los tiempos de las naciones (Lc. 21, 24). Pues S. Pablo, que nos ha declarado la conexión entre la exclusión de Israel y la admisión de las naciones en el Reino de Dios, nos dice ahora que tras de estos tiempos de las naciones llegará el turno de Israel. Entonces será cuando viendo al Señor, esto es, reconociéndole por su Salvador, le aclamarán, diciendo: «Bendito el que viene en el nombre del Señor». Tales son los planes divinos sobre Israel, según nos los da a conocer la Escritura.

* * *

De esta exposición sacamos las siguientes conclusiones:

- 1.^a Israel, el pueblo de la antigua alianza, a causa de su incredulidad, ha quedado temporalmente excluido del Reino mesianico.
- 2.^a En castigo de esta incredulidad, que le llevó a pedir la muerte de su Mesías, o a consecuencia de sus prejuicios mesianicos, sufrió la ruina de la nación con su capital y su santuario.
- 3.^a Con esto dejó de ser el pueblo escogido de Dios, los hijos

del Reino, pasando a los gentiles, venidos del Oriente y del Occidente, el privilegio que antes poseía Israel.

4.^a Durará la exclusión de Israel, lo que dure la época de las naciones: no sabemos cuanto.

5.^a Pasado este tiempo, cuya duración sólo Dios conoce, Israel vendrá de nuevo a ser contado como parte del pueblo de Dios, junto con las naciones, para que formen todos un solo rebaño bajo un solo Pastor (Jn. 11, 16).

¿Qué hay en todo esto de la suerte que cabrá a los hijos de Israel después de la ruina de su nación, cuando sean llevados cautivos y dispersos entre las gentes? Nada. La dispersión secular de Israel, fuera de la tierra de sus padres, ¿es un castigo de su conducta con el Mesías o es una consecuencia de haber sido ocupada esa tierra por otros pueblos? Del castigo nada nos dice el Evangelio. Tal castigo habría sido consumado con la ruina material de la nación por el ejército de Tito. A ésta siguió otra más completa en tiempos de Adriano, después de la sublevación de Barcoquebas. Pero de ella nada dice el Señor. Esta sublevación tuvo su origen, igual que la anterior, en su mesianismo nacionalista y humano. Israel ha tenido en el curso largo de su historia muchos Barcoquebas, que le arrastraron a la desgracia. Ese nacionalismo racial es el que le impide incorporarse a los pueblos, en medio de los cuales vive. De ahí tiene origen la enemiga de las naciones contra Israel. Pero ¿significa esto que no pueden volver a establecerse en la tierra de sus mayores y formar allí una nación, reino o república, ortodoxa, socialista o comunista y atea? El Evangelio no dice nada de esto. ¿Será este suceso la señal de que es llegada la hora anunciada por el Señor y por S. Pablo? Nada sabemos, y pretender afirmarlo sería grave presunción.

La suerte del Hogar de Israel cae dentro de las leyes de la divina Providencia, como el destino de todos los pueblos. Pero esas leyes son un secreto para nosotros, y sólo las podemos conjeturar por la consideración de los hechos históricos.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Salamanca.

Los Dominicos y el Concilio de Trento

III

El Concilio de Trento y Santo Tomás. En qué sentido triunfó Santo Tomás en Trento. El Tomismo no tenía nada que rectificar ante las controversias del XVI, que Trento sanciona, pues las definiciones conciliares responden a los principios y doctrina del Doctor Angélico. Reconocimiento del hecho por los Papas. Breve análisis de los Decretos de Trento, con su historia interna, y las intervenciones más notorias de los Padres y Teólogos Dominicos.

1.—Más de una vez hemos dicho que el Concilio de Trento simboliza el triunfo oficial de Santo Tomás, ya logrado en muchos centros de Europa y brillante realidad en España. Con el transcurso del tiempo nos hemos reafirmado en esta opinión, para nosotros evidente, como lo será para todo el que repare en las controversias medievales, con las soluciones aportadas a los diversos problemas por las distintas tendencias y Escuelas, y las compare con los Decretos aprobados en Trento, amén de las razones que motivaron su redacción definitiva. La verdad es que ni el Tomismo tenía nada que rectificar ni a los Dominicos incumbía otra misión que ser fieles a su historia científica. La *Summa Theologica* del Doctor Angélico, tenía, por derecho propio, su puesto de honor en el Concilio de Trento. Al afirmar esto, no se crea que nos referimos a una conocida historia, que se ha repetido muchas veces. Se ha dicho, y lo recogió el gran Pontífice León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*, que la *Summa* de Sto. Tomás fué colocada en Trento al lado de la Biblia, queriendo simbolizar con esto la gran autoridad del *Doctor común* en los problemas que se discutían dentro de la Iglesia. Nosotros prescindimos del hecho. Aquí nos interesan otros aspectos más fundamentales. Para nosotros el triunfo de Sto. Tomás tiene bases más

firmes; *se funda en la armonía y concordancia entre las definiciones de Trento y los principios de Doctor Angélico, con toda la articulación de su sistema.*

Para evitar falsas interpretaciones repetiremos de nuevo lo que hemos escrito otras veces: *en Trento no se quiso condenar expresamente a ningún teólogo católico, ni a ninguna Escuela teológica católica.* Pero esto no es obstáculo para que reafirmemos lo escrito antes sobre el triunfo del Patrono de las Universidades y Escuelas Católicas. Con la misma sinceridad con que negamos toda condena directa de las opiniones contrarias al Tomismo, defendemos que muchas de estas doctrinas no riman con las definiciones de Trento, como no son armonizables los principios y tendencia que las distingue y caracteriza. Quien rinda culto a la verdad, como debe hacer el teólogo, no podrá negar este hecho, agrade o no agrade. Ante un Concilio la sinceridad y objetividad es obligada. Todo Concilio, y más los que tuvieron la importancia del celebrado en Trento, *señalan las rutas de la Teología.* No puede darse una verdadera definición sin elegir las expresiones más adecuadas al fin que se intenta. Las palabras, las proposiciones tienen una significación determinada, suponen unos principios y una doctrina. Captar todo esto es el primer deber del teólogo, pues sólo así podrá hacer Teología, penetrando, en lo posible, en los misterios insondables de la divinidad y de la vida sobrenatural. *La Teología, que es la ciencia de Dios y la ciencia de ir a Dios,* abreva en las fuentes de la revelación y se nutre con todos los medios que Dios puso en nuestras manos para desempeñar el contenido del depósito sagrado. La Escritura, la tradición, los Padres, los Concilios con el magisterio de la Iglesia, y los teólogos son los medios para llegar a ese ideal. Los hombres, aun las figuras más eminentes, deben ser valorados en cuanto fueron elegidos por Dios para abrirnos el camino de la verdad. La procedencia y su nombre importan poco para el verdadero teólogo. Si Dios nos hizo el regalo de un San Agustín, de un Santo Tomás y de Trento, el teólogo debe agradecerlo y aprovecharlos para cumplir con su misión. Claro está que a cada uno debemos pedir lo que puede dar y lo que tiene. San Agustín es el genio del siglo v, que recogiendo la tradición patristica, marca una ruta en múltiples cuestiones; pero no podemos pedirle soluciones, ni la precisión que brilla en Santo Tomás, cuando la Teología como ciencia llega a la plenitud sistemática, propia del siglo xiii. Trento es un Concilio, en el que la Iglesia habla con su magisterio infalible; pero sin olvidar nunca

las normas conciliares. La Iglesia guiada siempre por esa prudencia divina, que está respaldada por la asistencia del Espíritu Santo, suele proceder con calma, lentamente, a pasos contados. Define lo preciso, lo necesario; se contenta con reafirmar las verdades fundamentales, señalándonos las rutas de la ciencia teológica; pero dejando a los teólogos un ancho campo de actividad, en el que es posible precisar detalles e inferir nuevas conclusiones. A pesar de estas diferencias, hay sin embargo, *algo de común entre ellos*, que el teólogo debe descubrir y conocer, si quiere ser verdadero teólogo. *Es el fondo común, constituido por una serie de principios y de verdades fundamentales, que lógicamente coordinadas dan ser y vida a un sistema teológico*, con virtualidades trascendentales, cuando el genio las fecunda a la luz de la revelación.

Queremos decir con esto que el triunfo de Santo Tomás en Trento no lo vinculamos a la definición precisa de una verdad aislada, ni a los honores concedidos a la *Summa*, ya sean supuestos o reales. Esto no significaría nada si el fondo de las directrices del pensamiento católico, que brilla en las definiciones conciliares de Trento, fuese contrario a los principios medulares del tomismo. Es más, bien pudo darse el hecho de definir una verdad aislada, muy querida a un teólogo, cuyo sistema general no rima con las definiciones de Trento en múltiples cuestiones. Tampoco lo vinculamos a las veces que pudo ser citado Santo Tomás en Trento. El General de la Orden Dominicana, Vicente Justiniani, que asistió a la tercera época del Concilio, nos ha dicho *«que los Padres del Concilio de Trento no habían tomado nunca una resolución sin recurrir antes a la Summa de Santo Tomás»* (348).

El hecho no es para sorprendernos. Los errores protestantes y las desviaciones de algunos católicos habían puesto al descubierto la endeblez y la falsedad de ciertas doctrinas que habían corrido como moneda de ley. El Tomismo estaba viviendo ya, al abrirse Trento, su nueve época gloriosa, sobre todo a través de España, tan presente en la Europa de entonces, aunque quedasen todavía por esos mundos no pocos aventureros en el campo de la Teología.

Sintetizando nuestro pensamiento, diremos: *No triunfó Santo Tomás, en cuanto jefe de una Escuela, ni el Concilio de Trento intentó, al definir, canonizar la doctrina de un autor determinado, ya*

(348) Mortier, *ob. cit.*, t. 5, p. 538, que toma la noticia de Miguel Pío, *Vite degli Huomini illustri di S. Domenico*, p. II, Bologna. 1607.

fuese S. Agustín y Sto. Tomás. No triunfó el Tomismo, en cuanto Escuela determinada, ni Trento intentó, al definir, canonizar alguna Escuela. Triunfó, sin embargo, Sto. Tomás, en cuanto las definiciones de Trento reflejan sus principios y doctrina, su espíritu, su tendencia, quedando encuadradas dentro de lo defendido por Sto. Tomás, sin que sea necesario corregir o rectificar, en lo más mínimo, el sistema del Doctor Angélico. Con el sistema de Sto. Tomás no hubieran sido posibles ni los errores protestantes, ni las desviaciones de algunos católicos. En el mismo sentido triunfó también el Tomismo, que venía luchando casi tres siglos en defensa de la verdadera Teología. Otros sistemas teológicos católicos tuvieron que rectificar en varios problemas, y las definiciones de Trento no responden ni pueden encuadrarse, de un modo perfecto, dentro de los principios y tendencias que los distinguen.

Los avezados al estudio de la Teología y los conocedores de las controversias medievales comprenderán esto fácilmente. Cada sistema tiene su ruta, su línea, forjada a través de la trama de principios y conclusiones que le dan ser. Las soluciones a los distintos problemas teológicos no pueden ser arbitrarias en ningún sistema, si la lógica es algo más que un nombre. *Dentro de un sistema caben soluciones más o menos precisas, y en grados diversos, pero no caben soluciones opuestas.* Teniendo esto en cuenta, se comprende el alcance y el sentido del triunfo de Sto. Tomás y del Tomismo en Trento. *El Concilio no irá tan lejos en algunas cuestiones como el Tomismo; pero sus definiciones riman totalmente con los principios, con la doctrina y principios de Sto. Tomás.* La Iglesia no tiene prisas; se contenta, al definir, con reafirmar, de un modo infalible, *la verdad fundamental.* Las definiciones no responden, de ordinario, a cuestiones de detalle. Esta labor la reserva la Iglesia a los teólogos. Sólo, cuando la condenación de una herejía lo exige, desciende la Iglesia, con sus definiciones, a precisar hasta donde sea necesario. Por esto es posible esa armonía entre Trento y el Tomismo, sin identificarse por completo.

El análisis, ya sea brevisimo, de los Decretos Conciliares de Trento, nos confirmará en lo que acabamos de exponer. El Tomismo se adelantó a Trento, como S. Agustín se adelantó a los Concilios africanos, que condenaron el pelagianismo y el semipelagianismo; pero en uno y otro caso la armonía es perfecta. La Teología, que es la ciencia de la revelación y se apoya en la revelación, es y puede ser también el puente para llegar a la formulación explícita de los

dogmas contenidos en la Escritura, cuando el magisterio infalible del Vicario de Cristo interviene, confirmando y haciendo suyas las conclusiones de la ciencia sagrada. Es lo que, a la postre, se ha cumplido en Sto. Tomás. Es la idea expresada por S. Pío V, cuando en su Bula *Mirabilis Deus*, del 11 de abril de 1557, le proclamó *Doctor de la Iglesia* universal, equiparándolo a los cuatro máximos Doctores: S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín y S. Gregorio Magno. El Doctor Angélico merecía todos estos honores porque «su doctrina es regla ciertísima de nuestra fe», e instrumento maravilloso para refutar todos los errores, como se ha visto antes y «*nuper in Sacris Concilii Tridentini Decretis*», dice S. Pío V. El gran Pontífice León XIII dirá más aún: para él Santo Tomás asistió y presidió los Concilios de Lyon, Viena, Florencia, Trento y del Vaticano (349).



2.—El pecado original, con los problemas que incluye, es la primera cuestión abordada por el Concilio de Trento, que deseamos analizar. Promulgados los Decretos referentes al Símbolo de la Fe (Sess. III, 4 de febrero 1546), y a la Sagrada Escritura (Sess. IV, 8 de abril de 1546), se presentaron a los teólogos, el 24 de mayo de 1546, tres artículos, hártro significativos, sobre el pecado original. *Se recomienda* a los teólogos que hagan un recuento de los testimonios de la Escritura y de las tradiciones apostólicas, que sirvieron de base a los antiguos Padres de la Iglesia, a los Concilios y a los Papas, para reafirmar la existencia del pecado original contra todos los que lo negaban. Interesa además exponer el origen de este pecado, cómo se contrae y hereda. Es lo que se pide en el artículo primero. No es menos significativo lo consignado en el artículo segundo. *No se pide una definición*; al contrario, se pide a los teólogos que, siguiendo el ejemplo de los Concilios antiguos, se determine la naturaleza del pecado *por sus efectos principales*; cómo se distingue de los otros pecados y «*quam vim habeat in his, qui illi sunt obnoxii*». Logrado esto, debe determinarse *el remedio* y los *efectos* producidos por el mismo. Es lo que se pide en el artículo tercero. Pero la pregunta se va concretando, y así añaden: «*an ita*

(349) Véase la *introducción* del P. Santiago Ramírez, O. P., a la traducción castellana de la *Summa* (Madrid, 1947, edic. de la B A C), p. 109 y 122. Toda la *introducción general* del P. Ramírez, que tiene 237 páginas, es la mejor síntesis que se ha hecho en nuestros tiempos sobre Sto. Tomás.

radicitus tollat (el remedio) hoc peccatum, ut nulla eius remaneant vestigia. Quod si quaedam adhuc in nobis post acceptum remedium remaneant, declaretur, quam vim habeant» (350).

Las preguntas responden, en primer lugar, a los errores protestantes, pero no quedan descartadas ciertas teorías que, desde el siglo xii, corrían en obras de católicos, con representantes en el siglo xvi. Varios eran los escollos que debían evitarse. El Concilio tenía plena conciencia de esto; las preguntas a los teólogos responden a este plan. Existía una doctrina que afectaba al concepto mismo del pecado original, a su verdadera existencia. No basta conceder *de palabra* la existencia del pecado original, negándole en la realidad, como advierte ya el Doctor Angélico. Un Abelardo, los Nominalistas con sus afines, y un Pighius, ya en el xvi, siguieron esta tendencia. El pecado original es para ellos un nombre. Es la teoría de los que se olvidaron de que el pecado original, a pesar de todas sus originalidades, es un verdadero pecado; es la teoría de los que se olvidaron de aplicar analógicamente, y *dentro de la línea del pecado*, lo que es propio de todo pecado. Ante una verdad dogmática, como la existencia del pecado original, el teólogo debe buscar, sin desconocer las dificultades, *el modo* de salvar la culpabilidad, que se extiende a cada uno de los hombres, y esa transmisión que nos hace a todos *realmente* pecadores, privándonos de la justicia y mancillando nuestra alma.

Aparte de esto; era necesario exponer y aclarar la relación del pecado original con la concupiscencia. Era este un punto fundamental, pues no eran pocos los que cifraban este pecado en la concupiscencia, o lo vinculaban con exceso a ella. Lutero había llegado al límite más extremista; pero no eran pocos los que en épocas anteriores se le acercaban, queriéndose amparar en el mismo S. Agustín, reparando más en ciertas frases aisladas que en su verdadera doctrina. El Concilio pregunta por los efectos con insistencia, y quiere se aclare hasta donde llegan, *cuál es su fuerza* en nuestra naturaleza, en nuestras potencias. Se pensaba en la libertad, negada por los protestantes; se pensaba en la misma concupiscencia. *¿Es ésta algo natural o es efecto del pecado? ¿En qué sentido es natural, y en qué sentido es efecto?* Tras de esto, e incluso como consecuencia del falso concepto del pecado original, surgía el problema de su *remisión*. *¿Es ésta total, absoluta, radi-*

cal? Nótese las preguntas del artículo tercero. Una remisión imperfecta, envuelta en la conocida frase del «*non imputari*», había culminado en la herejía manifiesta con Lutero, para quien todo quedaba reducido a un nombre. No había verdadera remisión por el Bautismo. Pero no faltaban escritores católicos de épocas precedentes, y en el mismo siglo xvi, que, sin salirse de la ortodoxia, amparaban una teoría harto imperfecta acerca de la remisión del pecado original. Cuando el Concilio pregunta si se remite radicalmente este pecado, de modo que no quede vestigio alguno, apunta a un blanco conocido. La controversia, dentro de Trento, en torno al Decreto, nos probará que la pregunta no era inútil.

¿Cómo se desenvuelve esta controversia en Trento? Supuesto el plan que nos hemos propuesto, bastará consignar que no fué larga la elaboración del Decreto sobre el pecado original. Los teólogos terminan en dos días, el 24 y 25 de mayo. Del resumen que nos dan las Actas poco se infiere, pues es general, sin citar nombres. Intervinieron, entre los Dominicos, Catharino, Jerónimo de Oleastro, Jorge de Santiago, Juan de Utino y Marcos Laureo. Domingo de Soto interviene entre los Padres, con los Obispos Benedicto de Nobilibus, Baltasar de Heredia, Angel Pascual, Pedro Beriano, Tomás Caselli, Gregorio Castagnola, el Arzobispo Lecavela y el Procurador Ambrosio Pelargo. Carranza estaba ausente, sin duda, por estos días (351). Los Padres inician las Congregaciones generales sobre esta materia el 28 de mayo, y el 7 de junio reciben *el proyecto* de Decreto sobre el pecado original, que se lee públicamente el día siguiente. El 9 se lee también una serie de *trece errores* en torno al pecado original, cuya enumeración termina con estas significativas palabras: «*Quorum errorum unusquisque hodie suos habet defensores*» (352). La expresión parecerá ponderativa; pero la verdad es que la lista podía acrecentarse, sobre todo si reparamos en ciertos matices y aspectos, que eran aceptados dentro del campo católico. Aquí sólo se cita a Erasmo y a Pighius nominalmente. A pesar de esto, al redactar su obra Domingo de Soto, que es un comentario a la *Sesión V y VI de Trento*, como él dice, pudo escribir: «Nec desunt modo, non solum ex Lutheranorum prosapia (nam sunt in diversa symbola discisi), verum ex numero etiam eorum, *qui se catholicos arbitrantur*, qui ex Homero inter theologos prodeuntes, sustinere

(351) *Ibid.*, p. 164-205.

(352) *Ibid.*, p. 212-213.

pergunt, vel nullum esse originale peccatum, *vel non vere et proprie esse culpam*» (353). Y Soto conocía bien el ambiente, dentro y fuera de Trento.

Aunque los teólogos no fueron consultados, de ordinario, en todo el Concilio de Trento y en Congregación pública, sobre los proyectos de Decretos, ahora sí se hizo, y el 10 y 11 de junio de 1546 dieron su parecer casi treinta teólogos, figurando ya entre ellos nuestro Gaspar de Reyes, que debió llegar aquellos días, repuesto de su enfermedad (354). Mientras tanto los Padres tuvieron sus Congregaciones Conciliares. El 14 de junio de 1546, segundo día de Pentecostés, se propone a los Padres el *Decreto reformado* del pecado original. No hubo muchos reparos, contentándose la mayoría con dar su *Placet*. De este modo se pudo promulgar el *Decreto de peccato originali* el 17 de junio de 1546, en la *Sesión V*, predicando en ella el dominico Marcos Laureo, Vicesecretario del Concilio (355). Como se ve fué corto el tiempo empleado, menos de un mes, desde el 24 de mayo hasta el 17 de junio.

A pesar de esto fué lo suficiente para que se revelen algunas tendencias diversas, que se reproducen, bajo ciertos aspectos, como el de la libertad, al tratarse luego de la justificación. En el Decreto se ve palpablemente que los Padres tuvieron a la vista lo definido en los Concilios provinciales africanos del tiempo de S. Agustín y en el Concilio Arausicano (356). Si en éste se advierte un avance respecto de los primeros, con mayor motivo lo advertirá en el Decreto

(353) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, lib. I, cap. 8, fol. 25 v. (edic. Salmanticae. 1554).

(354) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 212-217.

(355) *Act. Concil. Trid.*, p. 238-256. Entre los asistentes figuran Lecavela, O. P., uno de los nueve arzobispos, y entre 49 obispos tenemos seis Dominicos, amén del Procurador Pelargo, y los teólogos Catharino, Juan de Utino, Marcos Laureo, Jorge de Santiago, Jerónimo Oleastro, Gaspar de Reyes, Gregorio de Senis y Domingo de Santa Cruz. *En total, 16 Dominicos*, faltando ese día, entre otros, Domingo de Soto y Carranza, que no habían vuelto de Roma. Las listas dadas en las *Actas* de los presentes en una *Sesión solemne*, *no responden* con exactitud a las personas que de hecho estuvieron en Trento e intervinieron en las discusiones. Con frecuencia *no figuran* Padres y teólogos que habían intervenido, y que no estaban ese día presentes por cualquier causa.

(356) *Act. Concil. Trid.*, p. 238-240. El lector puede comparar lo de Trento con lo del Concilio de Cartago de 418 y el Arausicano de 529 para ver las diferencias y avance, y también cómo hay expresiones que se repiten y otras se mejoran. Estos Concilios, aprobados después por los Papas, son un reflejo de la doctrina de San Agustín. Denzinger, *Ench. Symbol.*, n. 101-108, y 174-175,

tridentino quien lo analice atentamente. Aquí nos interesa sobre todo *la historia interna* del Decreto de Trento; pero veamos *antes* lo contenido en este.

Consta el Decreto de un breve preámbulo y de cinco cánones, con los cuales se pretende fijar el dogma del pecado original contra los errores antiguos y nuevos. *En el canon 1* hay dos expresiones que tienen su historia. Se reafirma el pecado de Adán, verdadero pecado, por el cual «*statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse*». Entre otros efectos, el Concilio condena a quien niegue que Adán «*secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*». En el *canon 2* encontramos también expresiones significativas y con historia, como las tenemos en los siguientes. Nótese cómo se declara que el pecado original es verdadero pecado, no sólo en Adán sino en todos y en cada uno de nosotros. Los teólogos comprenderán fácilmente el alcance de esto. Adán pecó y su pecado dañó a él y a nosotros, perdiendo todos la santidad y la justicia que él tenía, y nosotros hubiéramos heredado. En una palabra, por Adán *somos pecadores*, nacemos con el pecado original. *No basta* decir que nos trasmite la muerte y demás *penas* corporales, es necesario confesar que heredamos el pecado, «*quod mors est animae*». Dejando a un lado el canon 3, donde se condena a los que reducían el pecado original a una mera imitación, siguiendo el ejemplo de Adán, y se reafirma que el remedio sólo está en Cristo y en el Bautismo, nótese cómo en el canon cuarto se condena a los que afirman «*nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam*». Para el Concilio la *forma* del Bautismo, las palabras sacramentales, tienen una significación real y efectiva, como es *real y efectiva la remisión* del pecado original, en el cual debemos ver un verdadero pecado, con todas sus consecuencias. Las palabras del Apóstol S. Pablo, citadas aquí por el Concilio, no nos permiten dudar de esto.

No es de menor importancia *el canon quinto* donde se cierra el paso a los herejes, y también a teorías amparadas por algunos católicos. Se define aquí que por el Bautismo se confiere la gracia y se perdona el pecado original, de tal modo que sería herético el decir que «*non tollit totum id quod veram et propriam peccati rationem habet*», contentándose con afirmar que por el Bautismo el pecado original «*tantum radi aut non imputari*». Son expresiones de larga historia medieval, acogidas y repetidas en Lombardo, y tras él se

perpetuan. Unos las rechazan de plano, otros las atenuan; los herejes las aceptan. Para el Concilio no se trata aquí de una remisión *extrínseca*; estamos ante una remisión *radical, extirpadora* de las mismas raíces del pecado, como estamos ante una regeneración completa que *nos da el ser sobrenatural*, mediante la gracia santificante, haciéndonos verdaderos hijos de Dios y hermanos de Jesucristo. Para que no cupiese ninguna duda, y contra el parecer de algunos conciliares, se añadió: «*In renatis enim nihil odit Deus: quia nihil est damnationis iis qui vere consepti sunt cum Christo per Baptisma in mortem*». Colofón adecuado de todo esto es lo definido respecto de la concupiscencia. Las teorías que vinculaban, con exceso, el pecado original a la concupiscencia, si no llegaban a su identificación, *deben replegarse* y cambiar de rumbo ante las palabras del Concilio de Trento. Es evidente que la concupiscencia queda después del Bautismo, siendo ocasión de luchas, de caídas y de triunfos. Pero la concupiscencia no es pecado; su permanencia *no indica*, por lo tanto, que la remisión del pecado original por el Bautismo no sea radical y absoluta. «*Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellixisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; anathema sit*». Esta declaración absoluta e inapelable *no se hubiera puesto* por el voto de algunos conciliares: la mayoría, sin embargo, la impuso y no sin causa. Notemos, para terminar, que en el Decreto se declara, al final, que no se intenta dirimir la controversia sobre la Inmaculada. Pasaron tres siglos hasta llegar a su definición. Era una controversia dentro del campo católico, y Trento la soslaya, con toda intención, pues su finalidad era otra más urgente.

Ahora bien, **¿Cuál es la historia interna del Decreto? ¿Cómo se manifestaron los Padres y teólogos Dominicos?** Aunque las Actas del Concilio son, en este primer momento, las menos ricas en detalles, algo nos han transmitido, sin embargo. Los Dominicos, por su parte, con ser fieles intérpretes de Sto. Tomás, tenían el camino trillado. En este, como en tantos problemas, el Doctor Angélico había trazado la ruta fecunda de los grandes aciertos. Todo el que conozca la literatura teológica del siglo xii, con su influjo positivo en el xiii, nos concederá que entre las variadas sentencias sobre el pecado original predominaba la divulgada a la sombra de S. Agustín, que Hugo de S. Víctor, el autor de la *Summa Sententiarum* y

Lombardo patrocinaron. Con ella se había extendido *un idealismo casi infantil*, al retratar el estado del primer hombre antes del pecado, que se trueca en *derrotismo* al exponer los efectos de la caída. Abelardo seguirá el polo opuesto, reduciendo a un nombre el pecado original. Si en el xii no tuvo gran éxito, renacerá su tendencia en el xiv y xv, con los Nominalistas y afines. S. Anselmo, que les precede, sólo en el xiii encontrará verdadero eco. Ante esta desorientación los teólogos del xiii, los grandes Maestros sobre todo, acaban por reaccionar, presentándonos soluciones más armónicas y aceptables. Será la armonía entre S. Agustín y S. Anselmo.

Pero esto no bastaba. El Doctor Angélico trazó de mano maestra el verdadero camino, que rubricará Trento, aunque el Concilio no llegue tan allá en sus definiciones, fiel a las normas conciliares, como ya advertimos. Al leer los comentarios de Sto. Tomás a las *Sentencias* no podemos menos de admirar su visión genial. Sin romper con los moldes de Lombardo, en cuanto al orden material, el joven Tomás señala una nueva ruta. En la *Summa* será el orden teológico, el que pide la ciencia de las ciencias, el que impera. En una y otra frena y anula el *idealismo y el derrotismo* del xii, descartando el *extrinsecismo* nominalista de Abelardo y de sus futuros imitadores. Revaloriza a S. Anselmo, dándole contenido. Hay principios en Sto. Tomás que valen por un tratado. A través de ellos se descubre al genio, *que supo penetrar en la revelación sin perder el sentido de la realidad*. De aquí ese equilibrio y esa armonía *que caracteriza a su doctrina*.

Aunque no vamos a exponerla por extenso, sí anotaremos algunos principios fundamentales. Ante aquellos teólogos *idealistas*, que, no contentos con la revelación, soñaban con un estado, donde el hombre más parece un angel que un hombre, sienta este principio fundamental: «*ea quae sunt supra naturam*, sola fide tenemus, quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde *in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam*» (357). Este principio da carácter a todas las soluciones del Doctor Angélico a los problemas suscitados en torno al *estado* del hombre, en el caso de ser fiel a Dios. En este artículo se trata sencillamente de rechazar los sueños de quienes se imaginaban que los niños nacían corriendo y saltan-

(357) Div. Thomas, *Summa Theol.*, I P., q. 99, art. 1: «Utrum pueri in statu innocentiae, mox nati, virtutem perfectam habuissent, ad motum membrorum».

do. Pero Sto. Tomás tiene la buena costumbre de resolver las cuestiones más secundarias a la sombra de principios de alcance universal. Por eso aquí, en todas estas cuestiones de la *I. Parte de la Summa*, donde trata de la creación del hombre y de su estado, antes de pecar y si no hubiese pecado, se revela el gran teólogo, defensor del orden natural y sobrenatural. *Ninguno como él supo distinguir estos dos órdenes*, que proceden, a la postre, de Dios, por vías distintas, dando a cada uno lo que pide, y haciendo de esta distinción *la clave* de su sistema y de múltiples soluciones en los más variados problemas. La gracia no destruye la naturaleza, pero sí la supone y perfecciona. Tendría, pues, el hombre *todo* lo que exige la *naturaleza*, en cuanto al cuerpo, y en cuanto al alma, con sus potencias y sentidos. La naturaleza tiene sus leyes, sus exigencias y también sus límites, que el verdadero teólogo no puede olvidar. Teniendo esto en cuenta dará Sto. Tomás al *estado* del hombre, antes del pecado, *todo lo que exige la naturaleza*, con ese sentido realista que le distingue, y le dará también *todo lo que exige esa rectitud*, con que nos lo pinta la Escritura y *era necesario* para conseguir el fin *sobrenatural*, para que fué creado. El Doctor Angélico defiende que el hombre fué creado en gracia. (I. P, q. 95, art. 1). Sin ella no se comprende, ni son posibles las perfecciones que se le atribuyen al primer hombre, ni podría merecer la vida eterna. Tocando esto último, es cuando nos regala este principio luminoso y de múltiples aplicaciones: «*Homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis*». (I. P, q. 95, art. 4). Es decir, después del pecado necesita el hombre de la gracia santificante «*ad peccati remissionem*»; pero *siempre* y en cualquier estado la necesita para merecer la vida eterna, pues la naturaleza del hombre por sí sola y con todas las perfecciones *naturales* que se quieran suponer, nunca será principio suficiente y adecuado para las obras meritorias de la vida eterna.

El pecado de Adán, que todos heredamos, naciendo verdaderamente pecadores, no es obstáculo para que el Doctor Angélico sea fiel a sus principios y sistema. *Nadie como él nos señalará la ruta del verdadero concepto del pecado original; nadie perfilará mejor sus efectos en el alma y en el cuerpo*. El análisis de sus ideas nos llevaría muy lejos, y no es este el momento de hacerlo; pero sí diremos que Sto. Tomás parte de la base indiscutible para todo teólogo: *el pecado original es verdadero pecado*. No se podrá, por lo tanto, definirlo sin tener en cuenta el concepto genérico de todo pecado.

Dentro de la línea del pecado es necesario perfilar su concepto, aplicando analógicamente los principios y doctrina con que definimos al pecado en sí. He aquí *la razón* de insertar el Doctor Angélico, en la *Summa*, las cuestiones relativas al pecado original entre las consagradas a exponer lo de *vitiis et peccatis*, rompiendo con el orden de Lombardo y Sentenciarios. La ocasión la encuentra al analizar las causas posibles *exteriores* del pecado. Todo su empeño lo cifra en buscar la razón de nuestra *culpabilidad*, y no sin causa, Para nacer pecadores no basta heredar ciertos efectos del pecado original, en los que tanto reparaban nuestros teólogos. Un hijo puede heredar las enfermedades de los padres sin heredar el pecado. No es este el caso. La fe no nos permite dudar del hecho, según el testimonio del Apóstol S. Pablo. «Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad Baptismum, *tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi*» (1, 2, q. 81, art. 1). El problema para el teólogo se cifra en explicar nuestra *culpabilidad*, es decir, en qué sentido es voluntario. Como en tantos misterios debemos contentarnos con la solución más aceptable. El Doctor Angélico, después de rechazar las que no explican esa culpabilidad, elige «*alia via*», la fundada en la *unidad de naturaleza*, y sin recurrir a pactos imaginarios. «*Omnes homines qui nascuntur ex Adan possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt*». «Si los habitantes de una ciudad pueden formar un todo, y los actos ejecutados por los diferentes miembros de nuestro cuerpo son actos de la persona, de un modo *algo semejante* el pecado del primer hombre es el pecado de todos y de cada uno de sus descendientes. «*Ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Ephes. II, 3: eramur natura filii irae*». Del mismo modo será voluntario, con voluntad de naturaleza, y a través de ésta, con voluntad personal (358).

Esto supuesto, el pecado original debe ser *algo* que afecta a la naturaleza humana, y a través de la naturaleza *a cada una* de las personas. Definirlo es lo que intenta el Doctor Angélico en la cues-

(358) Div. Thomas, 1. 2, q. 81, art. 1. En el art. 3, tratará de cómo todos y cada uno de nosotros nacemos con el pecado original, pues «*Secundum fidem catholicam firmiter tenendum quod omnes homines*» lo heredamos, «*alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum*». Este dogma, del cual debía partir el teólogo, era el que detenía a los teólogos medievales en la cuestión de la Inmaculada. (III. P. q. 27). La definición de la Iglesia armoniza los dos dogmas.

ción siguiente (1, 2, q. 82, art. 1). Aquí nos dice que no es hábito, propiamente dicho, pero sí es «*quaedam inordinata dispositio*», existente en nosotros a modo de «*habitus corruptus*». Para el Doctor Angélico el pecado original «*non est privatio pura*». Está lejos de reducirlo a un nombre, como hicieron algunos teólogos. No es necesario advertir que todo esto afecta *al alma*, sujeto primero del pecado original, y a sus potencias (1, 2, q. 83). La muerte corporal, la concupiscencia, el desorden de las pasiones no son el pecado original. Son efectos *indirectos*, son *penas* del pecado, si las consideramos *atendiendo al estado* del primer hombre. Al comentar las *Sentencias* ya nos había dicho el joven Tomás (II Sent., dist. 30, q. 1, art. 1), que estos defectos podrían ser considerados de dos maneras: o mirando a la naturaleza humana solamente, o al *estado* en que fué creada. Bajo el primer aspecto, la concupiscencia y las pasiones, con la muerte corporal, son *naturales*; pero si los consideramos *atendiendo al estado* del primer hombre son efectos *indirectos y penas* del pecado. La justicia original, con todo lo que incluye, coordinaba todas nuestras potencias y sentidos; pero perdida ésta, roto este freno (*vinculum, retinaculum*), las potencias inferiores se precipitan hacia su objeto. (II Sent., d. 30, q. 1, art. 3). En la *Summa* repetirá lo mismo. De esto se infiere que la distinción clásica entre *lo formal y material* del pecado hereditario sólo puede ser aceptada en un sentido *analógico*, por no decir equívoco, si consideramos solamente la concupiscencia en cuanto elemento material. Según Sto. Tomás la concupiscencia *no es pecado*, y lo sería, como parte integral, si la teoría aristotélica se aplica en toda su amplitud. Es lo que debieran tener en cuenta todos los teólogos escolásticos en este y en otros muchos problemas.

Perfilado el concepto del pecado en general, y del pecado hereditario particularmente (1, 2, q. 81-85), nos describe el Doctor Angélico los *efectos* del mismo, que tienen algo de común, aunque en el pecado original haya aspectos especiales, que él nota. Aquí nos dirá cómo por el pecado *se mancha el alma*, contrayendo además el reato a la pena (359). En este, como en otros problemas, seguirá siempre el Doctor Angélico la línea *intrínseca*, llamada así por nosotros para distinguir su doctrina de esa tendencia *extrínsecista*, que

(359) Div. Thomas, 1. 2, q. 86, art. 1. *Utrum macula animae sit effectus peccati*; y art. 2, *Utrum remaneat in anima post actum peccati*. En la q. 87. *De reatu poenae*.

todo lo reduce a expresiones verbales sin contenido. Pero aquí nos interesa notar lo que nos dice en la 1, 2, q. 85, que es la primera de las consagradas a determinar los *efectos* del pecado. Recomendamos al lector la lectura atenta de los seis artículos, si quiere orientarse en el discutido problema de la libertad del hombre en el estado de la naturaleza caída. Si se hubiesen tenido en cuenta las distinciones de Sto. Tomás, muchas controversias se hubieran evitado. Aquí nos dice que si consideramos «*ipsa principia naturae, ex quibus ipsa natura constituitur*»... «*bonum naturae nec tollitur, nec diminuitur per peccatum*», ya sea el original. Este principio es valdero para las potencias del alma, inteligencia y voluntad, como expresamente dice el Santo. Mas esto no quiere decir que no se pueda hablar, *de algún modo*, de una disminución o de heridas en la naturaleza humana, a consecuencia del pecado. En la naturaleza hay una inclinación a la virtud, que puede debilitarse por actos contrarios. Con mayor motivo puede hablarse de debilitación de la naturaleza, si consideramos ésta en el *estado* en que fué creada, y que tenía Adán antes de pecar, aunque la justicia y la gracia sean de orden sobrenatural (1, 2, q. 85, art. 1). Esta pérdida se traduce de un modo particular en nuestros actos, pues aunque nuestras potencias, inteligencia y voluntad, subsistan íntegras, «*ex parte radices*», llegan de hecho con mayor dificultad *al término* de los actos respectivos, «*inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum*» (1, 2, q. 85, art. 2). Se puede, por lo tanto, hablar de heridas (vulnera) de la naturaleza, ya sea en este sentido limitado (*Ibid.*, art. 3), pero verdadero. El lector comprenderá que Sto. Tomás, tan profundo psicólogo, no olvida la urdimbre de causas que concurren en el acto humano.

Se nos perdonará que nos hayamos extendido en la exposición de Sto. Tomás más de lo que pensábamos, desviándonos un tanto del Concilio de Trento. Confesemos, sin embargo, que todo lo dicho, y mucho más, es harto necesario para no andar a ciegas en la cuestión del pecado original, con sus consecuencias, y en la de la justificación, tan discutida en Trento. Ni las intervenciones de los Padres y teólogos, ni los Decretos Conciliares pueden ser entendidos, y rectamente interpretados, sin tener en cuenta muchos antecedentes. Para terminar, sólo añadiremos que esta doctrina rima con los principios que ya nos había regalado en *la Primera Parte de la Summa*. Para probar que el hombre fué creado en gracia, entre otras razones, nos dará ésta: «*manifestum est autem quod illa subiectio cor-*

poris ad animam, et inferiorum virium ad rationem, *non erat naturalis*; alioquin *post peccatum* mansissent, cum etiam in daemonibus data *naturalia* post peccatum permanserint». Era, pues, un efecto del «*supernaturale donum gratiae*» (I, P., q. 95, art. 1). Para probar que no todos los actos de las pasiones eran incompatibles con el estado del primer hombre, antes del pecado, nos dirá: «*quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit* pasiones, *sed ordinat eas*» (I, P., q. 95, art. 2). Abandonando momentáneamente la suavidad de su lenguaje habitual, dirá el Santo que «*est omnino irrationabile*» el soñar con unos animales desprovistos de su fiereza, incluso entre ellos (I, P., q. 96, art. 1), como «*videtur irrationale*» el imaginarse un hombre sin ciertas exigencias naturales (*Ibid.*, q. 97, art. 3). El pecado original no cambió la condición de los animales, ni la constitución fisiológica del hombre. Resplandece en Santo Tomás el realismo, que nos parece de sentido común, siendo fiel al principio que anotamos antes. Cuando la revelación falta, debemos atenernos al orden natural. Por eso, al tratar de la generación, vuelve a perder la suavidad habitual ante los que la imaginaban al modo angélico, regalándonos otro principio de alcance universal, *que es lo interesante para nosotros*. «*Sed hoc non dicitur rationabiliter*, escribe el Santo. *Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*» (I, P., q. 98, art. 2).

Recordamos estos principios de Sto. Tomás, porque creemos sinceramente que a través de ellos, se dibuja claramente *la ruta de la verdad* en esta y en otras cuestiones. Por ella debemos caminar y avanzar, si es necesario, concediendo *al orden natural y al sobrenatural* lo que exigen. El Doctor Angélico no quiso perderse en imaginaciones, y partiendo como buen teólogo del dogma de la existencia del pecado original, perfiló su concepto avanzando *dentro de la línea del pecado*, determinando lo que es elemento «*formal*», y lo que queda en la categoría de efectos, ya sean efectos *directos* y de orden *no material*, ya sean efectos *indirectos* y de carácter material (360). Si se analizan todos sus escritos, se verá cómo brillan

(360) En la *Summa*, I, 2, q. 85, art 5, tenemos, entre otros mil lugares, una prueba de esto. Se pregunta el Santo: *Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati*. Contesta con esta distinción: «*aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se, alio modo per accidens*. Per se quidem est causa alterius quod secundum *virtutem suae naturae vel formae producit effectum*». La muerte y demás defectos corporales *no son de este modo* efectos del pecado original». «*Per accidens autem aliquid est causa alterius si sit causa removens prohi-*

siempre estos principios y distinciones, con los cuales son incompatibles esas tendencias que calificamos *de idealistas y derrotistas*, como lo son las que reducían el pecado original a un nombre, o a un concepto sin contenido. No será menos exacto cuando trata de la remisión del pecado original, como veremos luego.

En Trento, sin ser tan explícito, y sin ir tan lejos como Sto. Tomás, cosa natural en un Concilio, se advierte claramente el triunfo de su tendencia. En el brevísimo resumen de las sentencias de los teólogos podemos notar que algunos piden la sustitución de la palabra «*sanctitatem*», que figura en el canon 1, por la de «*rectitudinem*» (361). A buen seguro que no era un tomista. No prevaleció. En cambio, parece coinciden en esto: «*Duo articuli, qui controversi sunt, videlicet concupiscentia non potest non appellari peccatum, et, concupiscentia etiam non consentientibus nocet, reprobantur ab omnibus*». Pero no les agrada, a muchos por lo menos, que se dijese, en el proyecto de Decreto, que con el pecado original no había «*parte illaesa durante*» en nosotros. Era una expresión fuerte, derrotista, que pidieron se explicase, añadiendo: «*quoad operationem*» (362). Es lo menos que podía pedir un tomista. La expresión *desaparece* por completo. Al no aceptarla podían coincidir con los tomistas, ya fuese *por otros motivos*, los afines a la tendencia nominalista. Su concepto del pecado en general, y del pecado hereditario era harto imperfecto, por no decir erróneo. Sólo a los pseudoagustinianos podía agradar.

De más interés para nosotros son las peticiones de los Padres, algo mejor conocidas que las de los teólogos (363). Ya al principio

bens», como quitada la columna se cae lo que sustenta, «*et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium huiusmodi defectuum in natura humana*», pues quitada la justicia original, que servía de freno y las coordinaba, las potencias y apetitos siguen su tendencia, y el hombre es mortal naturalmente. «*Substractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam substractio gratiae. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati*». Claro que no son ni efectos, ni penas, del mismo modo, según Santo Tomás, pues unos son efectos directos y otros indirectos *o per accidens*.

(361) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p, 217-18,

(362) *Ibid.* l. cit.

(363) No sé si por estar en los comienzos del Concilio y no estar bien organizada la Secretaría, el hecho es que apenas tenemos más que los nombres de los teólogos en las *Actas del Concilio*. El resumen publicado en el t. 5, p. 165—170 para poco sirve.

surgió una cuestión de interés. El Cardenal Presidente del Concilio, preguntó a los Padres, el 28 de mayo de 1546, si era conveniente examinar lo ya determinado por los Concilios generales y provinciales, para luego repetirlo, añadiendo lo que fuese necesario. Hubo diversos pareceres, inclinándose la mayoría por no definir lo ya determinado por los Concilios y la Iglesia. El obispo dominico Benedicto de Nobilibus advirtió, sin embargo, el día 31 de mayo, que no se podía aprobar en bloque lo determinado en otros Concilios, «*cum aliqua in eis dicantur quae maxima indigent declaratione*» (364). De hecho esto se hizo; pero cabe preguntarse; ¿a dónde apuntaba dicho Obispo? Es difícil adivinarlo, faltos de documentos. Con todo, cabe advertir que en Trento se determina más claramente lo que se refiere al estado de Adán antes del pecado y lo relativo a la remisión por el Bautismo y a la concupiscencia, a pesar de transcribirse muchas expresiones de los Concilios africanos. Al discutirse el proyecto del Decreto, los Obispos Dominicos revelan su compenetración con la doctrina de Sto. Tomás. Así Baltasar de Heredia y Angel Pascual, insisten en el concepto del pecado y en sus efectos en nuestra alma. El primero, al advertir cómo por el pecado original quedó mancillada nuestra alma y somos «*filii irae*», según frase del Apóstol, acaba por afirmar que de todo esto se infiere esta verdad: «*originale peccatum non esse tantum privativum, sed quid positivum*». Recuérdese lo del «*habitus corruptus*» de Sto. Tomás, y se comprenderá el alcance de estas palabras del Obispo Dominico, que tomamos de un resumen (365).

Más discutido fué lo relativo a la remisión, aunque *el verdadero origen* de las controversias lo encontraremos *en el concepto mismo del pecado original*. Los que lo vinculaban a la concupiscencia se creaban un verdadero problema, al llegar a la remisión por el Bautismo. Es lo que le aconteció a Seripando, a pesar de su grande ingenio, por pegarse con exceso a ciertas frases de S. Agustín, a quien hay que interpretar, teniendo en cuenta toda su doctrina y la época en que escribe. Harto hizo el Doctor de la gracia y del pecado original. Pero alguien ha dicho, y si no lo han dicho lo diremos nosotros, que Sto. Tomás es el diccionario de S. Agustín. Lo fué ciertamente en esta cuestión y en otras muchas, recogiendo del gran

(364) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 173.

(365) *Ibid.*, t. 5, p. 179. Es lo único que tenemos de casi todos, pequeños resúmenes de sus discursos.

Doctor de la Iglesia la esencia de su doctrina, para darnos perfeccionado y con precisión lo que sin duda nos hubiera dado S. Agustín, de haber vivido en el XIII como Sto. Tomás. En Trento podían clamar con pleno derecho, y consecuentes con la doctrina tomista, los obispos dominicos Benedicto de Nobilibus y Gregorio Castagnola, contra el «*non imputari*», como podía el Obispo Pedro Bertano, O. P., afirmar que «*per Baptismum igitur peccatum omne destruitur, adeo ut nihil remaneat peccati vel reatus. Remanet tamen concupiscentia, quae non est peccatum*». Tras él irá Baltasar de Heredia, O. P., y algunos obispos del clero secular. Juan de Salazar de Burgos dirá, pensando en tomista, que con el Bautismo «*omnes virtutes morales in nos infunduntur*» (366).

En cambio, el Obispo de Sassari, Salvador Alexio Salepusio, tras S. Agustín, según él, «*quem inter varias opiniones magis sequendum censeo*», nos dirá que el pecado original consta de dos elementos, la concupiscencia y el reato, que afectan al cuerpo y al alma respectivamente. Con el Bautismo «*fit plena remissio peccatorum, ut iam non proprie peccatum dicatur amplius ea quae manet in carne concupiscentia*» (367). Supuesto su concepto del pecado no podía decir otra cosa; pero tampoco podemos considerar esta solución como suficiente. Se comprende, sin embargo, que no agradara a los de esta tendencia la expresión «*In renatis nihil odit Deus*», que figura en el Decreto aprobado. No estaba solo este Obispo (368). Por su parte los obispos Baltasar de Heredia, O. P., y Angel Pascual, O. P., siguen insistiendo en la infusión de la gracia por el Bautismo, pues se trata además de una verdadera generación espiritual, que en buena Teología «*est mutatio quaedam de non vivente ad vitam*» en frase de este último. Nada, pues, resta del pecado original, y nada hay odioso a Dios en el bautizado, aunque la concupiscencia subsista (369). Los dos obispos franciscanos que inter-

(366) *Ibid.*, t. 5, p. 182-5.

(367) *Ibid.*, t. 5, p. 185-6.

(368) *Ibid.*, t. 5, p. 197, la sentencia del General de los Servitas, cuya intervención anterior ya había sido censurada. Aquí se explicó, pero no deja de manifestarse dentro de esta tendencia. En el mismo día habló Seripando, 5 de junio de 1546. (*Ibid.*, p. 194-5). El Obispo de Siracusa, Jerónimo de Bolonia, defenderá a S. Agustín, adulterado por los protestantes, pidiendo se condene el «*non imputatur*» de los herejes. (*Ibid.*, p. 191-3).

(369) *Ibid.*, t. 5, p. 188-190

vienen estos días también niegan que la concupiscencia sea pecado; es algo natural (370).

Así estaba la controversia, cuando el día 8 de junio de 1546 se leyó el proyecto de Decreto a los Padres en la congregación general, sirviendo para que se descendiese a detalles en su redacción, aquílatando las mismas palabras. A simple vista se advierten diferencias con el aprobado. Hay expresiones poco felices, que veremos desaparecer. El mismo día 8 empezó el desfile de Padres del Concilio, dando su parecer, pues ya habían recibido el plan de Decreto el día anterior, para que preparasen sus observaciones. Rompió la marcha, como de costumbre, el célebre Cardenal Pacheco, que hizo una observación digna de ser tenida en cuenta. Tal como estaba redactado el *canon 1* podían resultar condenados algunos teólogos escolásticos *no tomistas*, pues se afirmaba que Adán fué *creado* en gracia. Esto era contrario a las normas adoptadas en el Concilio. Amén de esto la palabra «*sanctitatem*» no les agradaba por una razón semejante. Otros estuvieron con él (371). No faltaron contrarios, y entre ellos los obispos Dominicos. No vemos que se opongan a sustituir la expresión «*creatus*», acaso por ser fieles a las normas del Concilio, pero sí defienden expresamente la palabra «*sanctitatem*». El Obispo Pedro Bertano, O. P., según las Actas, «*verbum sanctitatem laudavit, quia Adam habuit gratiam a Deo, quae dicitur sanctitas*». El Obispo de Bertinoro, Tomás Cassella, O. P., aun pedía más, pues le agradaría que «*ubi agitur de gratia, addatur informante et inherente cum virtutibus*» (372). Es posible sea el primero, al menos no lo hemos notado en otro alguno, en hablar en Trento de la gracia *inherente*, que se consagrará en el Decreto de la justificación. Creemos que a esto mismo se refiere Benedicto de Nobilibus, O. P., cuando pidió antes se explicase más la palabra «*sanctitatem*». No es de menos interés lo que añade este obispo dominico, aunque algunas de las expresiones citadas no se encuentran literalmente en el pro-

(370) *Ibid.*, t. 5, p. 194. Eran Cornelio Musso, Obispo de Bitonto, hombre de ingenio y que interviene activamente, y el español Antonio de la Cruz, Obispo de Canarias, buen teólogo. Este nos dice: «*Remanet concupiscentia* (en los bautizados), *quam etiam homo in puris naturalibus constitutus haberet. Igitur non est peccatum cum id quod naturale est, non est peccatum*». Como ya advertimos, podía decir esto siguiendo a Scoto.

(371) *Ibid.*, t. 5, p. 199-200. Otros varios pedirán también que se quite «*sanctitatem*» y se ponga «*rectitudinem*» expresión más genérica y antigua.

(372) *Ibid.*, t. 5, p. 201-202.

yecto de Decreto. «Quod dicitur, advirtió Benedicto de Nobilibus, quod *natura fuit vitata*, non est verum; declaretur, quod nos nascimur *non natura* (debe faltar la palabra *vitata*), sed peccato». «*Nulla parte illaesa*», declaretur, *quantum ad actiones*, non quantum ad naturam». «Adan totum inmutatum», «*non fuit totus mutatus*, sed quoad illas partes». Termina condenando las expresiones «*radere*» y «*non imputatur*» (373). Aunque por tratarse del resumen acostumbrado en las Actas, no esté expuesto el pensamiento integral de estos Obispos, con sus razonamientos, es bastante lo que tenemos para calificar su tendencia. La exposición que hicimos de Sto. Tomás nos excusa de nuevas explicaciones. Estos Obispos Dominicos conceden a Adán la gracia y virtudes infusas, teológicas y morales, como las conceden a los regenerados por el Bautismo, ya se trate de niños. Es uno de los avances del tomismo, que el Concilio de Viena de 1311 a 1312 no se atrevió a dar como definitivo (374), pero que hoy nadie se atreverá a negar. Propugnan además la existencia del pecado original, concediendo lo que se debe conceder analógicamente, *dentro de la línea del pecado*; pero se niegan a dar su aprobación, *sin distinguir*, a esas expresiones fuertes, nacidas de la tendencia que calificamos *de derrotista*. El Concilio de Trento aprovechará estas observaciones de los Obispos Dominicos, secundados por otros extraños. La condición de los tiempos exigía, además, que Trento, en 1546, fuese más claro y explícito que el Concilio Arausicano del 529, a pesar de mejorar éste a los anteriores del siglo v.

Pero la controversia no terminó aquí. Después de los obispos hablaban los Generales de las Ordenes Religiosas, y le tocó el

(373) *Ibid.*, t. 5, p. 200 y 205. Nos sorprende que a Pelargo, O. P. le agradasen más las palabras «*rectitudinem et iustitiam originalem*» que «*sanctitatem*» No sé si estaremos ante un error del Secretario. No sería la primera vez que le pasase esto al Secretario del Concilio (*Ibid.*, p. 203).

(374) Cfr. Denzinger, *Ench. Symbol.*, n. 483. Se trata de los errores de Pedro Juan Olivi, franciscano. Después de recordar las dos opiniones contrarias de los teólogos, concluye: «Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per Baptisma applicatur *pariter omnibus baptizatis*, opinionem *secundam*, quae dicit, tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo *informantem gratiam et virtutes*, tanquam *probabiliozem*, et dictis sanctorum et Doctorum modernorum Theologiae magis consonam et concordem, *sacro aprobante Concilio* duximus eligendam». Algunos, contrarios al tomismo, negaban estos efectos en los niños, no viendo cómo la remisión del pecado incluye la infusión de la gracia y virtudes, como había probado Sto. Tomás.

turno a Seripando, que ya había intervenido levantando algún rumor. Ahora trató de justificarse y de explicarse, pero no podemos decir que lo consiguiese. Fué el General de los Agustinos una de las grandes figuras del Concilio, por el cual sentimos siempre honda simpatía y nunca la hemos ocultado. Erá, sin duda, un gran teólogo; pero le faltó la visión necesaria para interpretar a S. Agustín; se olvida de que a S. Agustín no le podemos pedir esa precisión en las palabras que sólo el tiempo puede dar. Le faltó lo que un Domingo de Soto tuvo en cuenta, a pesar de venerar a S. Agustín, como todo buen tomista. El teólogo español dice en su obra *De Natura et Gratia*, Lib. I, capit. 2, que seguirá a S. Agustín, pero también a Sto. Tomás, «*qui reliquis copiosius de hisce rebus, limatiusque disserit*». Seripando se pegó, con exceso, a la materialidad de algunas expresiones del Doctor de la gracia y del pecado original, y, por lo mismo, no le agradaba el que se dijese en el Decreto que en los bautizados «*nihil odit Deus*». Queda la concupiscencia, argüía Seripando, y «*ex concupiscentia oritur peccatum; peccatum odit Deus, ergo et concupiscentiam, a qua peccatum descendit; ergo aliquid remanet in baptizatis quod odit Deus*». «Ergo illa verba non bene posita in Decreto». «Auctoritas Augustini placet». (375).

La oposición a Seripando no cesó, ni podía cesar. La verdad integral no estaba con él; el ambiente creado por los excesos de los protestantes le perjudicaba, pues abrió los ojos a muchos incautos; los tomistas y escotistas eran también contrarios, aunque por motivos *harto diferentes*. En Trento y en Roma se oponen a que desaparezca la expresión «*in renatis enim nihil odit Deus*». En el *Decreto reformado*, que se empezó a ver el 14 de junio de 1546, subsisten estas palabras (376). Muchos Padres respondieron sencillamente *Placet*, respecto de todo el Decreto. El obispo Pedro Bertano, O. P., que el 4 de junio había hecho el gasto, reprobando lo defendido por Marco Viguerio, Obispo Senegaliense, y por el de Cava (377), y reafir-

(375) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 203. Se defendió contra las censuras, por lo dicho el 5 de junio 1546. (*Ibid.*, p. 194). Entre otras expresiones está esta: «*Remanet post Baptismum concupiscentia, de qua non sunt prohibendi concionatores, quod eam peccatum vocent*».

(376) *Ibid.*, t. 5, p. 219-223.

(377) Por no alargar estas notas, diremos sólo que para Marcos Viguerio la diferencia entre católicos y protestantes, en la cuestión del pecado original, era «*verbalis tantum*». (*Concil. Trid.*, p. 64-5). El obispo de Cava consideraba la concupiscencia como *parte* del pecado original, y que permanecía en los bautizados,

mando la doctrina católica, incompatible con la permanencia de nada que fuese pecado, en los regenerados por el Bautismo (378), habla ahora de nuevo, el día 14, *para alabar la expresión «in renatis enim nihil odit Deus»* (379). No sobraba este elogio. El Cardenal Pole, uno de los Legados del Papa en el Concilio, estaba en contra. Era Póle un santo varón; pero medianísimo teólogo, revelando su desorientación en esta y en otras cuestiones. El caso no es único en estos tiempos, y en algunas naciones. Tendremos ocasión de comprobar hechos semejantes. Por algo Domingo de Soto, autorizadísimo representante de la verdadera ciencia teológica, vuelve en su obra *De natura et gratia* a repetir la defensa de la Teología Escolástica, que ya había hecho en pleno Concilio, como defiende la Filosofía, contra toda clase de adversarios (380). El Cardenal Pole no diremos que fuese un contrario; pues su modestia y santidad se lo impedía; pero si era un hombre con mejores intenciones que ciencia teológica. Por su cargo de Legado del Papa, aunque no fuese gran teólogo (381), por su espíritu conciliador y por sus virtudes, se le oía con respeto en el Concilio, aunque no se aceptaran sus dictámenes. Ahora sin rechazar abiertamente el *nihil odit Deus*, hace resaltar las imperfecciones que suelen acompañarnos (382). Por esto, sin duda, nuestro Bertano recordó que puede darse Bautismo válido e informe, defendiendo, sin embargo, la verdad de la expresión discutida (383). En las mismas ideas abundó Juan de Salazar de Burgos, rechazando lo dicho por el Cardenal Pole (384), y Am-

«sed nobis à Deo non imputari». (*Ibid.*, t. 1, p. 68). ¿Qué idea tenían estos obispos del problema? Lo menos que se puede decir es que estaban despistados por completo. Por el mismo camino andaba el General de los Servitas. (*Ibid.*, t. 1, p. 69).

(378) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 68. Copiamos sus palabras al hablar de Bertano. Véase nota 90.

(379) *Concil. Trid.*, t. 5, p. 221.

(380) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, Lib. 1, Praefatio, fol. 2-3.

(381) En nuestra obra *El Maestro Fr. Pedro de Soto*, etc., t. 1, c. 15, p. 236, hablamos de este cardenal, de su admiración por nuestro teólogo, y de su Legación en Inglaterra.

(382) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 75-6. Empezó insistiendo en la diversidad de opiniones sobre el concepto del pecado original, para concluir recordando el *dimittite nobis debita nostra*.

(383) *Ibid.*, t. 1, p. 76.

(384) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 221. «Quoad concupiscentiam, quae remanet, probat quod Deus illam odium non habeat. Cuius contrarium card. Polus dixerat». Estamos siempre ante un resumen.

brosio Pelargo, O. P., que alaba la discutida frase (385). Seripando sólo quiso recordar de nuevo a los Padres del Concilio que reparen bien en lo que se definía. Se comprende y adivina donde estaban sus escrúpulos (386).

Lograda ya la casi unanimidad sobre el *Decreto reformado*, se promulgó, como dijimos, el 17 de junio de 1546 en la *Sesión V*, del Concilio de Trento. Prevalecen cambios significativos. No hay cosa especial en el proemio, pero sí EN EL CANON 1, pues en el proyecto de Decreto se decía que Adán perdió «*sancitatem* et iustitiam, in qua *creatus fuit*», y ahora se elige una expresión más genérica, para no condenar a los no tomistas, y se dice «in qua *constitutus fuerat*». Con esto es compatible la doctrina tomista y la de los que retardan la concesión de la gracia a un momento posterior. Quedó, en cambio, la palabra «*sancitatem*». Al final del mismo *canon 1* se decía que Adán por el pecado «*secundum corpus et animam* in deterius commutatum fuisse», «*nulla etiam animae parte illaesa durante*». La última parte de esta expresión *desaparece* por completo, y no sin causa (387). Podíamos recordar algunos de los principios de Sto. Tomás y sus distinciones. Admitida la primera parte de la expresión, como debemos admitirla, podemos, sin embargo, repetir: «*ea enim quae sunt naturalia homini, nec subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*». No es por lo tanto admisible el que se diga «*nulla etiam animae parte illaesa durante*», pues sería evidentemente falsa, a no mediar alguna explicación. Para que se pueda decir que Adán y todos nosotros «*in deterius commutatum fuisse*», en cuanto al cuerpo y al alma, basta reconocer los efectos *directos* e *indirectos* del pecado original. Así lo debieron entender los Padres y teólogos cuando piden desaparezca del Decreto (388).

(385) *Ibid.*, t. 5, p. 222. En cambio, el obispo de Bertinoro, Tomás Casella, O. P., si damos crédito al resumen, no siempre de fiar, dirá: «*Placet in omnibus Decretum. Quod remanet in renatis, id est concupiscentia, aliquantulum odio habetur a Deo. Placet nihilominus in omnibus Decretum, etiam quoad conceptionem*» de la Virgen. Como en el Decreto estaba y está, «*in renatis enim nihil odit Deus*», quiere decir que esa palabra «*aliquantulum*», no era incompatible a su entender. Creemos es fácil adivinar el alcance de su observación, si las Actas reflejan la verdad histórica.

(386) *Ibid.*, t. 5, p. 223.

(387) *Ibid.*, t. 5, p. 196-7 y 218-19.

(388) En las actas, al hacer el resumen de las Sentencias de los Padres, antes del 9 de junio, leemos: «*ultimam clausulam «nulla etiam animae parte illaesa du-*

En el canon 2 se hace un cambio significativo. Después de reafirmar la existencia del pecado original en nosotros, por la desobediencia de Adán, con su transmisión, se decía en el proyecto del Decreto «*cui (pecado) pro poena debetur utraque mors, corporis videlicet et animae*». Muchos Padres pidieron se cambiase la redacción (389), y así se hizo, distinguiendo acertadamente entre los dos efectos, pues la muerte del cuerpo es un efecto *indirecto*, y la del alma es un efecto *directo* del pecado, es algo inseparable del pecado. Podíamos heredar el primero y no el segundo. Por eso el Concilio define que no basta confesar la herencia de la muerte corporal y de otras *penas* corporales; es necesario admitir que nacemos con el «*peccatum, quod mors est animae*» (390). Comprenderá el lector que esto encaja en la doctrina de Sto. Tomás. Algunos teólogos pidieron que después de la palabra «*peccatum, addatur, Vere et proprie peccatum*»; no se hizo, por creerlo acaso innecesario (391).

En el canon 3 hay sólo cambios de redacción, pero tienen su razón de ser, bajo el punto de vista teológico. Donde se decía «*si quis morbum huius originalis peccati*», que todos tenemos al nacer, se dirá luego «*si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium*». Al quitar la palabra «*morbum*» se descartaba esa concepción material del pecado que algunos admitían. El Concilio se queda con esta verdad fundamental: el pecado original es *verdadero pecado*, y dentro de la línea de pecado debemos analizarlo y determinar sus efectos, sin olvidar sus particularidades.

En el canon 4 reafirma el Concilio esta verdad, pues condena a los que admitiendo la necesidad del Bautismo para la remisión, incluso en los niños, defienden a la vez «*nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam*». Los niños, insiste el Concilio, aunque *no* hayan podido cometer por sí mismos algún pecado, «*in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundaentur quod generatione contraxerunt*».

rante», *multi cupiunt deleri*». *Ibid.*, t. 5, p. 208-9). Los teólogos pidieron que se añadiese «*quoad operationem*», y otros que se quitase por completo. (*Ibid.*, t. 5, p. 217).

(389) *Act. Concil. Trid.*, lt. 5, p. 208-9 En el Concilio Arausicano ya se hace esta distinción, pero falta en los anteriores.

(390) *Ibid.*, t. 5, 196-7 y 218-19.

(391) *Ibid.*, t. 5, p. 218.

De más interés es el **canon 5**, que en el proyecto de Decreto formaba parte del cuarto, ahora dividido. Tanto en el proyecto de Decreto como en el aprobado se condenan las expresiones «*radi*» y «*non imputari*», como subsiste, a pesar de los votos en contra, la expresión «*in renatis nihil odit Deus*». Con esto quiere decir el Concilio que mediante el Bautismo todo hombre, niño y adulto, experimenta una renovación total, absoluta, con todo lo que incluye. El mismo Concilio la describe en las palabras siguientes del mismo canon 5. En fin, concluye el Concilio *definiendo* lo relativo a la *concupiscencia*, con lo cual se termina una controversia secular. Hay, además, algunos cambios significativos. En el proyecto se decía «*Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem naturae infirmitatem ac morbum*», y en el aprobado y actual desaparecen las cuatro palabras últimas, como si se quisiese indicar que la concupiscencia no es ninguna enfermedad de la naturaleza (392). La última parte estaba también redactada en otra forma, y así donde se decía «*has peccati reliquias quas B. Paulus aliquando peccatum vocat*», se dirá luego «*hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; anathema sit*». Debe advertirse que el actual canon 5, con dos anatemas, no los tenía el proyecto del Decreto, donde figuraba como una ampliación del capítulo o canon cuarto. De todo se infiere lo que ya advertimos, cómo el Concilio frena y descarta la tendencia derrotista, excluyendo a la vez la amparada, con más o menos claridad, por los nominalistas y afines. No se puede dudar ya de que el pecado original es un verdadero pecado, con todas sus consecuencias *en el alma*; tampoco se pueden negar otros efectos, por el carácter particular de este pecado, pero es necesario *no confundir* los campos, *ni equiparar* todos los efectos. Distingue y acertarás con el verdadero camino señalado por Trento. En el proyecto de Decreto se había añadido una aclaración, para salvar a los teólogos escolásticos, con su distinción entre lo *formal* y lo *material* del pecado; en el aprobado se suprimió también una cita de S. Agustín. Con lo dicho sobre la concupiscencia era suficiente para quien quisiera entender (393).

(392) *Ibid.*, t. 5, p. 196-7 y 218-219.

(393) *Ibid.*, t. 5, p. 196-7. Se decía en el plan de Decreto: «*Ad hanc dicendi*

Analizando ahora la obra de Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, escrita en Trento e impresa con el fin de servir de orientación en estas cuestiones, veremos que su análisis nos da los mismos resultados que el estudio de las Actas de Concilio, con la historia interna de los cánones aprobados. No es este el momento de hacerlo; pero sí diremos que pocos o nadie pueden darnos una interpretación más autorizada del Concilio, supuesta su ciencia teológica y su presencia en Trento. Note el lector cómo Domingo de Soto, consciente del confusionismo reinante, en ciertos sectores, al definir el estado del primer hombre, antes de la caída, y al definir el pecado, con todas sus consecuencias, quiere acabar con él de una vez, no encontrando mejor medio que exponernos, desde el primer momento, el concepto y el contenido de las palabras *naturaleza* y *gracia*. Soto parte de la distinción de Sto. Tomás entre lo natural y sobrenatural. Teniendo ideas claras en esto, se pueden determinar luego, como hace Soto, las exigencias de cada uno, y los límites de la potencialidad de nuestras facultades, según sea *el estado* en que consideremos al hombre (394). Con esto tenemos el camino abierto para definir el estado del primer hombre, antes de su desobediencia, y para determinar los efectos del pecado, ya sean efectos directos o indirectos. Para Soto como para Sto. Tomás nada podemos en el orden sobrenatural sin la gracia, y por eso defiende la creación del hombre en estado de gracia, contra los que hablan «*ieiune*» de la justicia original (395); el pecado original no es para Soto la concupiscencia, ni la privación de la justicia primitiva, tal como la entienden algunos. Con acierto escribe Soto: «*Si ex nomine rem subiectam venari de-*

rationem non improbat, quod in scholis compendio dici solet manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato». La verdad es que *si se opone*, a no mediar bastantes explicaciones y distinguos, *que no se encuentran* en todos los teólogos. Acaso por esto se suprimió. Como ya dijimos, la concupiscencia *no es* lo material del pecado, hablando con propiedad.

(394) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*. Ya en el capítulo 1 adelanta su plan, señalando *los cuatro estados posibles* en que puede ser considerado el hombre, para determinar lo que compete a la naturaleza en sí, a la gracia y virtudes, lo que es el pecado y los efectos de diverso orden. El capítulo 2 lo titulará: «*De nominibus, natura et gratia*».

(395) *Ibid.*, lib. 1, capit. 5, fol. 17. v. Se excusa de haber tratado largamente de la justicia original «*tum propter catholicos Theologos, qui ita de iustitia originali tractant ieiune*», y también por los protestantes. Recuerda lo acontecido en Ratisbona, donde Eckio reveló no estar muy enterado, y eso que estamos ante un benemérito controversista, de los más doctos en Alemania.

cet, originale peccatum, nihil aliud dixeris, quam peccatum a primo parente in prolem origine transfusum. Quamobrem *ex peccato illo*, contagio nostra diiudicanda est. *Ut id* quod erat in illo *formalis ratio* peccati, *relictum* cognoscatur in nobis *per modum habitus*. Et qui in illo *effectus* erant, itidem sint et *effectus in nobis*. Suponamus, exempli gratia, primum peccatum Adae, fuisse esum ligni, praecesserit enim superbia, nec ne, nihil ad rem. *Formalis* tunc *ratio* illius criminis *fuit obliquitas et deflexio animae* per voluntatem a lege et ordine Dei. Et quia Adam gerebat personam *totius naturae*, quae in ipso susceperat beneficium illud iustitiae, permansurum in ea quandiu non peccasset, *tota* in ipso *rea* facta est illius praevaricationis, et *ingrata* invisaque effecta est Deo. Quare *deordinatio eadem et deformitas*, ut verbis scholae utamur, illius actus mansit per modum *habitus infixa* naturae; *quam* proinde *obliquitatem una* contrahimus cum *eadem natura*. Así entendido, puede decirse que «*carentia iustitiae originalis*» es lo *formal* del pecado, «*si modo iustitiae* etiam *ipsa* similiter accipiat *pro formali*», pues de otro modo la privación es más bien efecto (396). Firme en la línea trazada por Sto. Tomás, considera Domingo de Soto las pasiones, la concupiscencia, en general, y la muerte como algo natural, aunque considerando *el estado* del primer hombre sean efectos y consecuencias del pecado, ya sean de un modo indirecto (397). Las discutidas y mal entendidas «*vulnera naturae*» reciben de Domingo de Soto una explicación adecuada, que es la de Sto. Tomás, y también la de Trento (398). Domingo de Soto es un intérprete autorizado de los dos.

(396) *Ibid.*, lib. 1, cap. 9. fol. 29.

(397) *Ibid.*, lib. 1, capit. 3, fol. 6-8,

(398) *Ibid.*, lib. 1, capit. 13, fol. 46-47. Por su extensión no podemos transcribir sus palabras. Notemos, sin embargo, que expone estos «*vulnera*» como gloria del *Can. 1*, cuando se dice que por el pecado «*in deterius commutatum fuisse*» Adán, en el alma y en el cuerpo.

3.—La cuestión de la justificación en Trento. Aspectos diversos de esta cuestión. Algunos antecedentes. Controversias sobre la preparación a la gracia santificante y acerca de la justificación y el mérito. La doctrina de Sto. Tomás, la posición de los Teólogos y Obispos Dominicos y las definiciones del Concilio de Trento. Su oposición a la doble justicia.

Nos hemos detenido más de lo que pensábamos al exponer lo referente al pecado original por su trascendencia en otras controversias teológicas. La verdad es que las soluciones queridas a las distintas tendencias y Escuelas teológicas en este primer problema, se reflejan luego en las controversias en torno a la justificación, que se inician pronto en el Concilio. No más allá del 21 de junio de 1546 se acordó tratar de la justificación, que sería la materia para el próximo Decreto y la próxima *Sessio*, sin olvidar lo de la *residencia*, que será el caballo de batalla durante todo el Concilio. Con esto comenzaba una época agitada en Trento. No uno, sino cuatro proyectos de Decreto sobre la justificación se suceden durante medio año. El día 22 de junio de 1546 comienzan los teólogos, como de costumbre no interrumpida, a desbrozar el camino; pero el Decreto definitivo sólo será aprobado en *Sessio VI* del día 13 de enero de 1547. ¿Qué se infiere de la historia *interna* de este Decreto? ¿Cómo se llegó a su aprobación? He aquí algo que todo teólogo debe conocer y tener en cuenta, *si quiere hacer verdadera Teología*.

Los avezados a estos problemas no ignorán que en el Decreto sobre la justificación se incluyen otras muchas cuestiones. Los teólogos y Padres del Concilio no podían prescindir de ellas al formular sus votos. Todos podían preguntarse y se preguntaban: *¿qué puede el libre albedrío, por sí solo, después del pecado original? ¿Qué valor tienen las obras buenas del infiel o del pecador cristiano? ¿Cuál es el proceso de la justificación? ¿Cómo nos preparamos? ¿Cómo nos justificamos? ¿Cuál es lo formal en la justificación?* Tras esto surge lo relativo a la *doble justicia* o a la *justicia imputativa*, que se debate en Trento. *¿Basta la gracia santificante, inherente a nuestra alma, con la cual nos justificamos, para ser total y verdaderamente justos, y para presentarnos ante el tribunal de Dios, o es necesaria una nueva comunicación de la gracia de Cristo, una nueva imputación de la justicia de Cristo, que supla y subsane las deficiencias de la gracia inherente, para merecer la vida eter-*

na y para presentarnos ante Dios? La palabra mérito ha surgido en esta última pregunta, pero tenía también su lugar en otras. *¿Puede darse el mérito antes de la justificación?* Y supuesto que esto sea posible, ¿qué condiciones deben tener nuestras obras para ser meritorias, *ya sea de un modo impropio*, de la justificación? Una vez justificados, *¿podemos merecer la vida eterna?* ¿Con qué quilates de perfección deben ir adornadas estas obras hechas en gracia, para que sean *verdaderamente meritorias* de la vida eterna, que se cifra en la posesión del mismo Dios? Aunque no son pocas las preguntas formuladas, cuente el lector con que debíamos acrecentarlas, si pretendiéramos señalar todos los aspectos de las cuestiones suscitadas en torno a la justificación, dentro y fuera del Concilio.

Aquí no podemos detenernos en todos los detalles. Sólo intentamos señalar brevemente la trayectoria de las definiciones conciliares y la intervención de los Teólogos y Padres pertenecientes a la Orden Dominicana. El Presidente eventual del Concilio, el Cardenal de Santa Cruz, se permitió adelantar el 21 de junio, al proponer lo relativo a la justificación, que era materia «satis difficilis», por no haber sido tratada en otros Concilios y por lo poco que nos dicen los antiguos teólogos (399). La verdad es que le honra poco esta declaración al Cardenal de Santa Cruz, uno de los Legados del Papa, que presidía, por estar enfermo el Cardenal de Monte. Es cierto que en los Concilios se había tocado menos lo que se refiere a la justificación, en sí misma considerada, por no ser necesario; en cambio, hay aspectos de la misma, que estaban harto perfilados desde el tiempo de S. Agustín. En los teólogos medievales se trató de ella con toda amplitud. Nada hay en las definiciones tridentinas, y mucho más, que no se encuentra ampliamente expuesto en el Doctor Angélico. Algo semejante puede afirmarse de otros muchos teólogos del xiii y posteriores, aunque no todo lo dicho por cada uno de ellos sea armonizable con lo aprobado en Trento. Se ve que no estaba muy familiarizado con la literatura teológica. También las recomendaciones del piadoso Cardenal Polz, son significativas. En tono conciliador, como de costumbre, insiste Pole en que se lean los

(399) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 257. Según este resumen, sólo parece referirse a los Concilios, pero Severoli, en su Diario, pone en boca del cardenal de Santa Cruz estas palabras: «In quo articulo maiorem difficultatem habebimus propterea quod pauci admodum et paucissima dixere veteres theologi». (*Concil. Trid.*, t. 1, p. 82).

libros de los protestantes sin prejuicios, no acontezca lo sucedido con Pighio, quien por rechazar todo en bloque cayó en el error opuesto, es decir, «*in Delagianorum haeresim propemodum lapsus est*» (400). Si tenemos en cuenta lo de Ratisbona de 1541, donde su amigo el Cardenal Contarini llegó a un acuerdo inadmisibile, censurado por todos, amén de la simpatía por la doble justicia por parte del Cardenal inglés, no disimulada en el mismo Concilio, no es aventurado suponer que Pole creía encontrarse ante un problema en el que la distancia con los protestantes no era tan grande. Cuando fué el candidato más en vista para suceder a Paulo III, no faltará adversario que lo recuerde (401).

Pero en Trento había otros muchos Padres del Concilio que eran grandes teólogos. La controversia fué cristalizando en algunos puntos concretos, según avanzaba el tiempo. A los teólogos que empezaron a dar sus sentencias el día 22 de junio, se les propusieron *seis puntos*, que se refieren a otros tantos aspectos del problema fundamental de la justificación (402). En estos pocos días, del 22 al 28 de junio, dieron su parecer unos 33 teólogos, estando presentes los Padres del Concilio a las Congregaciones particulares de los teólogos. Se advierte el deseo de orientarse y de contrastar opiniones, pues la asistencia era libre para los Padres (403). Rompió la marcha el célebre Alfonso de Castro, seguido de los demás de distintas Ordenes religiosas y del clero secular. No es mucho lo que se infiere de los breves resúmenes que tenemos, no siempre de fiar. Confesemos que no era labor fácil para la secretaría del Concilio, cuando los teólogos y Padres hablaban, no cuidándose de dar el original, si es que lo tenían escrito en forma ordenada. Los investigadores y editores de las Actas del Concilio han ido dándonos discursos completos, que se

(400) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 82-3,

(401) Fué Pole candidato de los llamados imperiales, que eran los españoles y sus amigos, junto con Juan Alvarez de Toledo, O. P., como ya dijimos. Aunque el reproche esté inspirado por una lucha, poco edificante, entre los dos bandos, tenía su fundamento. Pastor, sin decir nada nuevo, recuerda estos hechos. *Hist. de los Papas*, vol. 13, p. 29-64.

(402) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 261. Se pregunta: «*Quid sit iustificatio quoad nomen et quoad rem*», causas de la misma, y determinar su proceso desde el principio hasta el fin, con el análisis de la obra de Dios y del hombre.

(403) Severoli en su Diario, nos dice el 22 de junio, hablando de la Congregación de los teólogos, «*in qua omnes, etiam Praelati, presentes fuerunt*». (*Concil. Trid.*, t. 1, p. 84).

han salvado por diferentes causas. Por cierto que también aquí *se ha repetido una leyenda, buena para un discurso de juegos florales y para pláticas particulares ante un grupito de devotos*. Como lo hemos visto repetido a cada paso, *nos creemos en el deber de rechazar tales leyendas*, que tanto desorientan a los incautos, *aunque nos desagrade el tener que emplear nuestra pluma en enderezar estos entuertos históricos*.

Se ha dicho que un discurso de Lainez fué insertado en las Actas del Concilio, «distinción única que no se hizo con ningún otro escritor» (404). Es más, se ha pretendido presentar a Lainez frente a Seripando, casi en un torneo teológico, quedando el General de los Agustinos confundido y maltrecho ante el jesuíta. La verdad histórica difiere totalmente de estas fantasías infantiles, de fabricación casera. Quienes las cultivan revelan *carecer de ese sentido de la realidad de la vida*, a que aludimos, *amén de olvidar la verdadera historia*. Aunque no aprobemos las opiniones de Seripando, que tuvo a S. Agustín por Maestro y guía, *no se le puede negar su competencia teológica*. Era un hombre muy culto, gran teólogo, y una de las grandes figuras de Trento. Si en la primera época del Concilio aparece como General de su Orden, en la última se nos presenta

(404) Se ha repetido en el censurado artículo sobre Trento de la *Enciclopedia de Espasa*, que, como dijimos, es un artículo harto amañado para hacer resaltar a los cinco únicos jesuitas que intervienen, cuando el clero secular los cuenta por muchas docenas y los de las otras Ordenes pasan, con mucho, del centenar. Lo ha repetido el Sr. Martínez de Azagra, *ob. cit.*, p. 226; lo repitió nuestro amigo D. Ramiro de Maeztu, con toda su buena fe, en su libro *Defensa de la Hispanidad*, donde supone cuestiones y controversias que ni se trataron en Trento, pues son materias de catecismo; lo han repetido revistillas, periódicos, etc., y hasta el inefable y dramático P. Cereceda, cuando en estilo novelesco, *nos pinta* más que historia, la intervención de su héroe Lainez en Trento. El Sr. Martínez de Azagra se ha permitido *bautizar* un conocido *cuadro*, que reproduce una escena en Trento, en la tercera época. No podemos decir que peque el artista de exactitud, si nos atenemos a las descripciones que nos legaron los testigos de vista; pero esto no tiene importancia tratándose de un pintor. En el cuadro aparece *uno* hablando, desde una especie de púlpito o tribuna. El Sr. Martínez de Azagra, admirador de su coetáneo Lainez, nos dice sin vacilar: «el orador que está en el púlpito es Lainez». Lo mismo podía haberlo identificado con otro cualquiera de los sentados. Claro que en la inscripción puesta en la *parte inferior* del cuadro *no se nombra a Lainez para nada*, ni tenía motivo para ello; pero esto no debe ser inconveniente mayor para el Sr. Martínez de Azagra. Puesto a bautizar un cuadro, de carácter general, podía ya señalarnos el día y hora en que se celebró la Congregación o Sesión representada... con los nombres de cada uno de los retratados.

como Cardenal y uno de los Legados del Papa, acaso el más completo con el Cardenal Hosio. Ante Seripando, en plena madurez, era Lainez un joven más o menos aprovechado. Pero hay quien cree que por ser teólogo del Papa ya era algo insuperable. Imaginación se llama esta figura. Estos nombramientos obedecían a muchas causas, que no eran de orden teológico precisamente. También figura como teólogo del Papa, en esta época, y será luego Obispo, el batallador Ambrosio Catharino, dominico, que era un aprendiz de teólogo ante un Domingo de Soto, por compararlo con uno de nuestra misma Orden. El lector ha visto que se podía ser Obispo, Cardenal y Legado en el Concilio de Trento, no pasando de medianos teólogos, cuando llegaban a esta categoría. El mismo Cardenal de Monte, Legado Presidente en esta época, y luego Papa, era más jurista que teólogo (405). Queremos decir con esto, que a los hombres hay que juzgarlos *como son y como eran*, sin leyendas y sin dejarnos llevar del espejismo. Los cargos no dan la ciencia. Estudiando el Concilio de Trento podremos comprobar la gran intervención de Seripando en el Decreto de que nos ocupamos, aunque no triunfasen algunas opiniones suyas, pues no debían triunfar. Sobre esta materia se conocen y van apareciendo en Archivos no pocos discursos íntegros, que nos van dando en las modernas ediciones de las Actas... El Secretario Massarelli recogía lo que *se le daba* y podía; pero *no hubo el pretendido honor para el de Lainez*, que por lo demás es harto inferior en claridad y precisión a otros muchos, que hablaron antes, aunque sí fué excesivamente largo, como el de tantos teólogos, que pusieron a prueba la paciencia de sus oyentes. En cambio, de otros discursos de Lainez sólo tenemos breve resumen, y es posible que hablase con gran acierto.

Durante el primer turno de teólogos y Padres acerca de la justificación las Actas no son ricas en detalles, que puedan servir de base para inferir la tendencia de cada uno. Si hemos de creer al resumen general, que se atribuye, en parte, a Marcos Laureo, O. P., y que ciertamente revela, en algunos detalles, una mano escolástica, que no tenía Massarelli, todos los teólogos coinciden en lo fundamental, *«quamvis in verbis discrepent»*. Sólo a cuatro, acaso por insistir en la obra de la gracia, o por no expresarse con claridad, se les atribu-

(405) Pastor, *Hist. cit.*, vol. 13, p. 67, al historiar las actividades y cargos del ya Papa Julio III, confiesa, sin reparo, que era *«más canonista que teólogo»*. Esto tiene para aquella época un sentido y alcance, que ha perdido ahora.

ye la pasividad del libre albedrío en la preparación a la gracia santificante (406). Entre éstos se cita a Gregorio Senense, O. P. Del resumen de su discurso no se infiere lo que se le atribuye en este punto (407). A pesar de esto, es posible estemos ante un despistado en la materia (408). No conocemos su vida, y sólo sabemos que fué un teólogo del Arzobispo de Sena, que tampoco andaré muy acertado. No sé si se tratará de un autodidacto, que ingresa en la Orden ya en edad madura, como Catharino, y gozaba de la amistad del Arzobispo (409). Pero dejando esto a un lado, es lo cierto que los teólogos no nos dan demasiadas precisiones, quedándose todavía en lo fundamental. Se habla, sí, en el resumen general de la necesidad de la gracia, que llamamos ahora actual, para la verdadera preparación. Se preguntaba, en las proposiciones presentadas a los teólogos, qué hace Dios en la justificación y qué hacemos nosotros (410). La mano del dominico Marcos Laureo parece revelarse en el resumen

(406) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 279-280. Eran éstos los dos agustinos, Gregorio Patavino y Aurelio de Roca, con Gregorio de Sena, O. P. y Lorenzo Mazachio, servita. Los de tendencia agustiniana se caracterizan por insistir en la necesidad de la gracia y de la moción actual divina, lo que también defienden los tomistas, pero sin negar la cooperación activa del libre albedrío. Es posible que al exponer los distintos momentos de la preparación, representados por la clásica y antiquísima fórmula de *gratia operante* y *cooperante* no se expresasen con claridad, o que no les entendiesen, caso tampoco raro, pues de otro modo se comprende mal lo que se les atribuye. El servita reveló en otros casos verdadera desorientación, remozando una equivocación, casi olvidada, de Lombardo.

(407) *Ibid.*, t. 5, p. 263. «*Iustificari hominem est reduci hominem ad iustum ordinem. Causae iustificationis: effectiva est ipse Deus, formalis gratia Dei, materialis anima, finalis possessio vitae aeternae, instrumentalis Sacramenta; meritoria, Passio Christi, dispositiva opera. Dispositiva tamen opera non sunt necessaria. Actus motionis iustificationis est ex Deo, et quod nos non repugnemus, est etiam a Deo, quia ut dicit D. Thomas, quemadmodum Deus movetur ex se ipso ad iustificandum, ita movet nostram voluntatem ad consentiendum*». Nada hay aquí que no pueda ser interpretado rectamente, y que incluya la pasividad del libre albedrío.

Si nos preparamos y consentimos a la moción de Dios obramos activamente, pero este obrar nuestro supone e incluye la moción previa de Dios con la gracia actual, en buena Teología tomista y tridentina. Mas inexacto nos parece lo que se le atribuye sobre la fe, a no distinguir entre fe informe y formada.

(408) *Ibid.*, t. 5, p. 264. Habló el 23 de junio de 1546.

(409) La intervención de Gregorio de Sena se limitó a esto, y no figura más su nombre. No sabemos si se ausentó o muere. Es para nosotros un desconocido. Acaso en las crónicas italianas se encuentren noticias de él, pero no las tenemos ahora a mano.

(410) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 261.

aludido, cuando escribe: «Ex parte Dei requiritur gratia praeveniens, concomitans et subsequens». Nosotros obramos activamente, pero «*hi actus*, qui requiruntur ex parte hominis, *non sunt omnino* ab homine, sed ab eo *adiuto* per gratiam cooperantem; nam si in *naturalibus* omnia dependent a primo ente, quod est Deus, a fortiori in *actibus gratuitis*». También se señalan con acierto las causas de la justificación y entre ellas la «causa formalis», que «*est gratia inhaerens*». Es de interés notar la respuesta al artículo cuarto presentado a los teólogos, que rezaba así: «*An et quomodo opera faciant ad iustificationem ante et post, idem de Sacramentis*». Si creemos al mismo resumen, la mayor parte de los teólogos se inclinaron por el mérito llamado de *congruo* (411).

Aunque adivinemos ya diversas tendencias, bien puede decirse que son meros escarceos, comparado con lo futuro. En la intervención personal del citado **Marcos Laureo, O. P.**, se ve al tomista, a pesar de no darnos más que un resumen. «Iustificari quoad rem coram Deo est remissio peccatorum per gratiam. Iustificatur homo, cum ei remittitur peccatum per gratiam». La relación entre nuestro libre albedrío y la gracia la expresa bellamente cuando dice: «*velle nos aperire* pulsanti Deo, est ex nobis, *non* quasi totaliter ex nobis, quia omnis motus a primo motore provenit, sed *ex gratia Dei ego moveor ad velle*». Es la teoría de la premoción aplicada al orden sobrenatural (412). El 25 de junio hablaron los dominicos Jerónimo Oleastro, Gaspar de Reyes y Juan de Utino. Las mal trazadas líneas

(411) *Ibid.*, t. 5, p. 280. Al artículo 4 responden los teólogos: «In hac sententia omnes convenerunt, quamvis supradicti quatuor visi sunt *extenuasse* meritum operum. Et *maior pars* Theologorum dixit, quod opera disponentia ad iustificationem sunt meritoria iustificationis *de congruo*, opera vero post iustificationem sunt meritoria vitae aeternae *de condigno*». Los editores añaden aquí, p. 280, nota 2: «Hos terminos Scholae non habet Massarellus in Actis Congregationum». Por eso creen que esto es del dominico Marcos Láureo, al menos en parte. ¿Utilizó notas o resúmenes hechos por Massarelli y acaso por otros auxiliares, o juzga por su propia cuenta, utilizando notas propias y su impresión personal al oírlos? Nos hacemos esta pregunta por lo que se revela en este resumen. Nadie que conozca la doctrina de S. Agustín debe sorprenderse de que no les agrade hablar de mérito, ya sea de *congruo*, respecto de las obras, antes de la justificación. Una cosa es prepararse y otra merecer. Algo semejante debe decirse de los tomistas. A nosotros siempre nos pareció bastante *incongruente* ese mérito, origen de muchas confusiones, y harto necesitado de aclaraciones para concederle el pase. Dudamos de que sea cierto lo atribuido a los teólogos.

(412) *Ibid.*, t. 5, p. 264. Habló el 23 de junio de 1546.

que recuerdan el hecho, pues, como advierte Ehses, no hay Actas hasta después, no pueden servir de base para formar un juicio (413). Por fortuna entre los papeles de un Cardenal se han conservado algunos discursos, que ahora publica la sociedad goerresiana en el t. 5 de las Actas. Nos agrada el del franciscano Antonio de Pinarolo, que podía firmar un tomista, si no identificase la gracia con la caridad (414). Menos preciso es el de Salmerón, S. J., salvado por la misma circunstancia. Identifica también la caridad con la gracia, o para ser más exactos, sólo habla de la caridad, olvidándose de la gracia santificante (415). Es necesario esperar todavía *para que la gracia inherente*, que consagra Trento, ocupe el primer plano.

El 30 de junio de este año de 1546, se celebra Congregación General del Concilio donde solo los Padres intervienen. En ella se leyó el escrito preparado por los Legados sobre *los tres estados* del hombre adulto, con los errores que afectaban a cada uno de ellos (416). Se quería encauzar la controversia sobre la justificación. Uno sería el proceso del tránsito del estado de infidelidad al de cristiano y justo, y otro el del pecador cristiano, aparte de lo que se refería a la conservación y acrecentamiento de la justicia y santidad. Los errores señalados servirán, por su parte, para plantear cuestiones relacionadas con el pecado original y el libre albedrío, sobre la preparación a la gracia y el consentimiento a las inspiraciones divinas, amén de otras varias, de todos conocidas.

(413) *Ibid.*, t. 5, p. 272-4.

(414) *Ibid.*, t. 5, p. 275-6.

(415) *Ibid.*, t. 5, p. 266-270. El último en hablar, el día 28 de junio de 1549, fué Lainez, del cual sólo tenemos: «Frater reformatus senior Jacobus Laynez catholice dixit». Esta circunstancia fué bastante para que los mismos jesuitas, en sus cartas familiares, escribieran de sí mismos que el cardenal Cervino había querido que uno hablase al principio y otro al fin, por si había errores. Realmente resultan risibles las pretensiones de estos jóvenes jesuitas, que no pecaban de modestos, y se doctoran después de haber terminado el Concilio en esta primera época, tras muchas recomendaciones de S. Ignacio. Claro que Salmerón no fué el primero en hablar, pues antes de él lo hicieron Alfonso de Castro y otros varios; pero estos jóvenes y sus familiares no reparaban en detalles, ni reparan sus modernos panegiristas. ¿Quién se preocupa de lo que *realmente* eran unos y otros? De preocuparse no podían escribir lo que se escribe. Se desvirtua la historia, pero corre la leyenda.

(416) *Ibid.*, t. 5, p. 281-2. Massarelli dice en su Diario III, el 29 de junio, que se reunieron los Legados con este objeto y lo redactaron, «quae omnia D. Episcopo Fanensi (Bertano, O. P.) ostendi». No sabemos el motivo. *Concil Trid.*, t. 1, p. 537.

Analizados los discursos de los Padres no es mucho lo que se infiere, pues de gran parte de ellos se contentó Massarelli con decir *que leyeron su sentencia*. Con todo, y antes de redactar el primer plan de Decreto, se habla ya repetidas veces de *la gracia inherente*, como causa *formal* de nuestra justificación, no faltando quien apunte a la doble justicia. Lo relativo a las obras del infiel y pecador no podía soslayarse, teniendo delante los errores protestantes. Era, sin embargo, necesario precisar, pues una obra, antes de ser justificados, puede ser buena, con bondad natural solamente, y puede ser preparatoria, dando a esta expresión su verdadero sentido teológico, si va vivificada con el auxilio especial de Dios, que llamamos gracia actual. A su vez surgía lo del mérito de *congruo*. Estas distinciones, harto necesarias y familiares a un verdadero tomista, fruto de la distinción radical entre el orden natural y sobrenatural, tan querida del Doctor Angélico, no eran igualmente aceptadas por todas las Escuelas teológicas, dentro del mismo campo católico. No debe, pues, sorprendernos si, dentro y fuera de Trento, algunos católicos se olvidaban del auxilio y moción de Dios, reaccionando de un modo excesivo y erróneo ante los dislates protestantes (417). Las observaciones de algunos Padres del Concilio, pertenecientes a la Orden Dominicana, y las de otros varios, con formación tomista, apuntan a este blanco, si sabemos leer. El Obispo de Bosano, **Baltasar de Heredia, O. P.**, que no leyó, según Massarelli, pero sí habló largamente, después de exponer su pensamiento y de recordar las objeciones de los adversarios, refutándoles *«catholice et optime»*, se creyó en el deber de llamar la atención sobre lo del libre albedrío y la gracia. El dominico *«mirum in modum liberum arbitrium commendans, tamen coniunctim gratiam Dei extollens. Ita ut ab omnibus laudari visus fuerit»* (418).

Por su parte el Obispo **Angel Pascual, O. P.**, señaló con acierto el proceso de la justificación, notando la necesidad de la gracia proveniente al prepararnos, con el doble *«motus liberi arbitrii»*, hacia Dios y detestando el pecado, terminando con la infusión de la gra-

(417) En el t. 2 de nuestra obra sobre Pedro de Soto hablamos largamente de estas desviaciones.

(418) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 299. Aquí tenemos un resumen, harto breve, como de costumbre; pero su voto se conserva, según advierten los editores, nota 1, en el Vaticano, *Concil. Trid.*, 117, con el del Obispo Motulano, Angel Pascual, O. P. Es de suponer que piensen publicarlo en los tomes de la goerresiana consagrados a editar trabajos semejantes.

cia y la remisión del pecado. No dejó de advertir, y no sin causa, para los conocedores de algunas tendencias teológicas medievales, que «*non potest intelligi remissio culpae, nisi adesset gratiae infusio*»... «*Et ideo licet antequam homo peccet, possit esse sine culpa et gratia, ut in statu innocentiae, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat*». Después de recordar el doble movimiento del libre albedrío, ayudado de la gracia actual o auxilio divino, nota que la remisión del pecado corona este proceso e «*in instanti fit sicut infusio gratiae*» (419). Hablaron éstos el 7 de julio de 1546, y el 8 hablará el Obispo **Pedro Bertano, O. P.**, que es el primero, si no se nos pasó alguno, en quien vemos aparecer las palabras «*nobis inhaerens*», tratando de la justicia y gracia de Cristo con que nos justificamos (420). Es una expresión que tuvo éxito; la repiten luego no pocos obispos, y consagrará Trento. La verdad es que para defender esta doctrina a los Obispos Dominicos les bastaba leer las qq. 112 y 113 de la 1, 2, de la *Summa* de Sto. Tomás, entre otras muchas fuentes paralelas del mismo Santo.

No es necesario advertir que con estos Obispos Dominicos coincidían gran número de Padres, pues no eran pocos los de formación tomista. Las limitaciones que nos impone la naturaleza de este trabajo, nos impide el citarlos particularmente a todos. Recordemos, sin embargo, al Arzobispo de Lanciano, Juan de Salazar de Burgos, que alude a Lombardo para reafirmar la necesidad de la gracia «*nobis propriam inhaerentem*», señalando además, con acierto, otros aspectos del proceso de la justificación (421). El Cardenal Pacheco parece transcribir un artículo de Sto. Tomás, coincidiendo hasta en las palabras con el Obispo Dominicó Angel Pascual (422). En tomista se expresa también Bernardo Díaz de Lugo, Obispo de Calahorra, ya sea al tratar de las obras de los infieles y de la preparación, como en la misma justificación, insistiendo en la gracia inherente, a la cual nos disponemos mediante esas obras que «*tota sunt Dei et tota nostri*». Es la fórmula clásica del tomismo para expresar la unión íntima entre la moción previa de Dios y el libre albedrío, aplicable al orden natural y al sobrenatural, antes y después de la justificación (423). En las mismas ideas abunda el Obispo **Gregorio**

(419) *Ibid.*, t. 5, p. 302-309.

(420) *Ibid.*, p. 309-110.

(421) *Ibid.*, t. 5, p. 316-317.

(422) *Ibid.*, t. 5, p. 322-4.

(423) *Ibid.*, t. 5, p. 330. «*Infidelis antequam excitetur a Deo per gratiam vo-*

Castagnola, O. P., que habla el 12 de julio, seguido por el Procurador del Arzobispo de Tréveris, **Ambrosio Pelargo, O. P.**, que pronunció su voto el día 13, cuando «*ab omnibus non parum laudis consecutus est*», según Severoli (424).

Las coincidencias se extienden, a veces, a los Padres, en quienes podía suponerse una formación teológica distinta. Es el caso de Cornelio Mussus, Obispo franciscano, a quien veremos intervenir activamente en esta controversia, y en la preparación del Decreto, hombre de ingenio y un tanto batallador. Severoli nos dirá que habló «elegantemente» y con aplauso de casi todos. En su discurso se muestra contrario a la justicia imputativa, insistiendo en la necesidad de la justicia propia (425). No cita ni parece acordarse de Scoto. Nos ha sorprendido las pocas veces que es citado Scoto, a pesar del gran número de franciscanos, en sus dos ramas, que intervienen en el Concilio. Según el índice general del tomo 5, en la edición goerresiana, sólo 16 veces fué citado y la casi totalidad pertenecen al General de los Conventuales. Es posible que ante los errores del siglo xvi, viesen muchos que era más prudente abandonar ciertas hipótesis posibilistas de Scoto y volver a los Maestros del xiii, que tanto honraron a la Orden franciscana. El hecho se explica también por la norma seguida en Trento. El silencio se extiende a otras grandes figuras teológicas, si se exceptúa a Sto. Tomás, y no digamos a S. Agustín. Por su parte el Obispo de Canarias, Antonio de la Cruz, también franciscano, a quien Severoli le atribuye, injustamente a nuestro juicio, tendencia pelagiana, se muestra contrario al mérito de congruo, si creemos a las Actas del Concilio (426).

cationis, nulla opera habet, quae ullo modo mereantur, gratiam vocationis, vel per quae sufficienter *disponi* possit ad gratiam justificationis acceptandam». «Nos vero etsi *non soli*, sed Deo cooperante *acceptemus* utrumque donum, scilicet primam gratiam vocationis praevenientem et gratiam ipsam *inhaerentem*, qua iusti sumus: *in usu* vero horum talentorum, tam primi quam secundi, *gratia et liberum arbitrium operantur*, ita quod omnia opera tota sunt Dei et tota nostri, sed Dei ut principalis agentis, nostri vero ut minus principalis».

(424) *Ibid.*, t. 5, p. 331 y 332. El día 10 de julio había hablado el obispo Tomás Caselli, O. P., (*Ibid.*, p. 321-2), precedido por Benedicto de Nobilibus, O. P., que habló el día 6, y a cuyo voto se adhieren otros Obispos (*Ibid.*, p. 291); pero sólo tenemos resúmenes brevísimos, como son la mayor parte. El Diario de Severoli, *Concil. Trid.*, t. 1, p. 89.

(425) *Ibid.*, t. 5, p. 317.

(426) *Ibid.*, t. 5, p. 329. El Diario de Severoli, *Concil. Trid.*, t. 1, p. 88-9. Realmente se contradicen Severoli y las Actas. No damos crédito a Severoli por el con-

No faltó, sin embargo, la nota aguda y disidente. La dió el Obispo Julio Contarini, sobrino del célebre Cardenal del mismo apellido, firmante de la concordia de 1541, donde se admitió lo de la doble justicia. Ahora parece resucitarla este Obispo, no agradando su oración a los demás conciliares, a quienes «*non orthodoxa visa fuit*», al decir de Severoli (427). Era esto el 10 de julio de 1545, y el 13 hablará Seripando «*quem omnes uno ore laudaverunt Patres*», según el mismo Severoli (428). No podemos emparejar a Seripando con el Obispo Contarini. El General de los Agustinos era un gran teólogo, y sabía el terreno que pisaba. En su discurso se adivina una cabeza organizada, que sabe donde va. Puede leerse en las Actas del Concilio en la moderna edición goerresiana. Está hecho a base de textos de la Escritura, de S. Agustín, y de Sto. Tomás. No habla de la gracia inherente, pero sí de la caridad, y supone la gracia santificante. Con todo, y a pesar de su habilidad, puede adivinarse, en ciertas expresiones, la tendencia que no tardando expondrá más claramente (429).

Así estaban las cosas cuando se piensa ya en elegir una comisión de Padres que preparase el plan de Decreto. El mismo día 13 de julio, el Legado Presidente Cardenal de Monte se refiere ya a esto, pero quiere se trate también de los otros *dos estados*, amén de oír a *tres teólogos*, que, sin duda, por estar ausentes, no habían intervenido. Con este objeto se celebró el día 14 la Congregación especial, que ya nos es conocida, donde hablaron *Bartolomé Carranza de Miranda, O. P.*, «*docte sane et erudite*», Ambrosio Catharino, O. P., y el General de los Capuchinos, durante tres horas, ante los Legados, el Cardenal Pacheco, 7 arzobispos, 27 obispos y 40 teólogos, según se dice en las Actas del Concilio (430). El día 15 de

cepto que nos merece este obispo franciscano, y porque Severoli no era teólogo, como acontece con algunos otros que escribieron Diarios. No estaban preparados para comprender ciertas distinciones escolásticas.

(427) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 88. En *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 325-7, está su discurso y el juicio es fundado. Tras muchas vueltas y distinciones acaba por decir que nos justificamos por la fe viva, que incluye, si, la caridad; pero las obras posteriores no son meritorias y sólo son exponentes de nuestra vitalidad espiritual.

(428) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 89.

(429) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 332-336.

(430) *Ibid.*, t. 5, p. 332. Aquí se dice expresamente: «Sed ante cupimus (dijo el cardenal de Monte) audire tres theologos eras hora 11, videlicet Mirandam, Fratrem Ambrosium Catharinum et quemdam alium». Como ya dijimos, al ocuparnos de Carranza, debió estar ausente por el Capitulo General, que se celebraba en

ulio fué elegida la proyectada comisión por los Padres del Concilio, que estará constituida por los cuatro que tuviesen más votos. Fueron éstos, el Obispo Armacano, Roberto Vauchop, Benedicto de Nobilibus, O. P., Cornelio Mussus, O. M. C., y Santiago Jacomelli. Es de creer que fueron propuestos por los Legados, y ciertamente no vemos la razón de ser elegidos estos cuatro; otros muchos había de más relieve. Notemos que los cuatro recibían pensión de Roma, por no tener medios propios para sustentarse (431). Algunos teólogos les ayudarían particularmente (432).

No vamos a detallar las intervenciones de estos días hasta el 24 de julio de 1546, en el que se repartió entre los Padres el primer plan de Decreto. Notemos solamente que algún Obispo propuso ya la traslación del Concilio, pues se atrevió a decir: «*ego quidem, ut verum fatear, nolo iterum crucifigi*» (433). Se trataba de la guerra contra los protestantes, en que estaba empeñado el Emperador Carlos V, con el auxilio del Papa, y por cuya unión tanto trabajó Pedro de Soto, como historiamos en nuestra obra (434). Algunos días después pasaron por Trento las tropas del Papa, con el Cardenal Farnesio, sobrino del Pontífice, que las acompaña. Por esto no hubo congregaciones generales del 24 al 27 de julio (435). En los días precedentes, vemos al Obispo **Baltasar de Heredia, O. P.**, y al Procurador **Ambrosio Pelargo, O. P.**, expresarse en perfectos tomistas. Uno y otro advierten cómo después de justificados hemos menester, aparte de la gracia infusa, *otro auxilio o gracia especial* para pasar

Roma, si es que no estaba preparando la impresión de su obra y se fué a Venecia. Carranza estaba en Trento desde mucho antes de abrirse el Concilio. Severoli nos dirá equivocadamente, el día 13, en su Diario: «Crastina die in animum induximus nostrum audire aliquos *doctos theologos*, videlicet Sotum et Catharinum et nonnullos alios, quorum dictioni Patres qui voluerint poterunt interesse». (*Concil. Trid.*, t. 1, p. 89). Domingo de Soto no había vuelto todavía de Roma, del Capítulo General, en el que intervino, como dijimos. *Lo exacto* es lo consignado en las *Actas* del Concilio. Soto empezará pronto a intervenir activamente en esta controversia.

(431) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 340.

(432) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 89. Según Severoli el mismo cardenal de Monte dijo el día 13, al anunciar la elección de cuatro Padres, sin nombrar a nadie: «nos enim iis (obispos) adiungeremus alios thologos *extra corpus nostrum*, qui istis Patribus *inservient*, ubi opus erit».

(433) *Ibid.*, t. 1, p. 89, Diario de Severoli.

(434) En nuestra obra sobre *Pedro de Soto*, t. 1, cap. 10, 11 y 12 p. 122-206.

(435) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 392.

al acto meritorio de la vida eterna. Es la doctrina de la premoción aplicada al acto sobrenatural (436). En cambio el Obispo Cavenese tuvo que dar explicaciones sobre su manera de entender la justificación, surgiendo la célebre riña, y el General de los Franciscanos Conventuales se mostró partidario del mérito de *congruo*, con las obras preparatorias, y el de los Observantes señala primero la remisión del pecado que la infusión de la gracia. Por su parte, el Obispo de Castellammare, Juan Fonseca, establece ciertas divisiones harto conocidas, entre la gracia y el libre albedrío, que no son admisibles (437). Seripando hablará el 23, descubriendo más su tendencia (438).

El 28 de julio hubo de nuevo Congregación de los Padres. Para ocupar las vacaciones pasadas, y, sin duda, para conocer su parecer, hubo estos días congregación *particular* de teólogos ante los Padres diputados, que formaban la comisión (439). Al reanudarse, mostró el Cardenal Legado Presidente unas prisas extraordinarias para celebrar *Sesión* luego. Esto equivalía a querer aprobar sin más dilaciones el Decreto sobre la justificación. Las prisas tenían su razón política (440). El Cardenal Pacheco protestó, alegando, y no sin causa, aunque tuviera también sus razones políticas (441), que no podía definirse, ni condenar lo que no estaba discutido. Tras Pacheco fueron otros muchos, casi todos los Padres. De hecho se trató, no muy pacíficamente, de la fecha para la próxima *Sessio*, y como el Cardenal Farnesio estaba enfermo en Trento, tras la Congregación del 30 de julio, no se celebraron nuevas Congregaciones generales hasta el 13 de agosto (442).

¿Qué juicio mereció este primer plan de Decreto? Lo habían preparado los cuatro Padres de la comisión, ayudados particular-

(436) *Ibid.*, t. 5, p. 360 y 368.

(437) *Ibid.*, t. 5, p. 347, 363, 368 y 369.

(438) *Ibid.*, t. 5, p. 375-378.

(439) *Ibid.*, t. 5, p. 392-4; *Concil. Trid.*, t. 1, p. 95. Diario de Severoli.

(440) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 95. Según Severoli proponía el cardenal de Monte celebrar la *Sesión* el día 29 de julio, pues el Papa les decía que no abriesen la vía de las prórrogas, y «deinde quod alias litteras in quibus continetur *sententiam gravissimorum virorum* et amplissimorum cardinalium, qui in *Urbe* sunt». Por esto hablamos nosotros del otro Concilio de Trento en *Roma*.

(441) En nuestra obra sobre *Pedro de Soto*, t. 1, cap. 16, p. 257 y siguientes, tratamos de esta controversia. Los imperiales querían se tratase más de la reforma que del dogma; en Roma estaban por lo contrario.

(442) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 394-401.

mente por otros, pero se tiene por cierto que el autor principal fué el teólogo franciscano español Andrés Vega, de la Escuela salmantina (443). Examinado, debemos confesar que con ser bastante exacto, bajo el punto de vista dogmático, dista mucho de tenerlo a brevedad y precisión de los Decretos conciliares. No vamos a detallar los juicios que mereció, ni son del caso. Baste consignar que fué rechazado *más por la forma que por el fondo*, sin que por esto se dejase de tenerlo en cuenta en los nuevos proyectos de Decreto (444). A los *Padres pertenecientes a la Orden Dominicana*, tampoco agradó este primer plan de Decreto, por razones semejantes. Si al Obispo de Bertinoro, Tomás Casella, no le agradó la forma y el que se aleguen tantas razones, al Procurador Ambrosio Pelargo le parecerá largo y obscuro, amén de poco explícito en lo que se refiere a la fe en el proceso de la justificación (445). Por su parte el Arzobispo Lescavella, O. P., dijo: «*Decretum quoad substantiam placet, quoad formam non placet, rationes adductae in canonibus non placent, cum non convincunt neque concludant. Si ponerentur verae non displiceret. Item non placet similitudo in 17 canone, ut sessor equum, etcétera, quia Deus dat gratiam et fomentum gratiae, non sic sessor equo. De certitudine gratiae credit, eam haberi respectu Sacramentorum, non autem ex parte suppositorum*» (446).

En este mismo día, 17 de agosto de 1546, habló el General de los Franciscanos Conventuales, Buenaventura Pío Costacciaro, defensor del mérito de congruo respecto de la justificación, y de la certeza de la gracia, siguiendo a Scoto, cuya defensa asumió en varias

(443) *Ibid.*, t. 5, p. 384, nota 1. Aquí nos dicen los editores, después de recordar a los cuatro Padres de la comisión y su labor, lo siguiente: «*primus tamen et principalis auctor est Frater Andreas Vega O. M. Obs., hispanus et doctor Salmanticensis, cuius scriptum cum titulo manu Cervini addito habetur in cod. Vat. lat. 6209, fol. 20-25*». Prometen publicarlo. Luego añaden: «*Paulo enim ante, die scilicet 6 maii 1546, Venetiis prodierat opusculum 15 quaestionum de Iustificacione, gratia et meritis, quod Andreas Vega in primordiis Concilii confecerat et calendis ianuarii 1546 Petro Pacheco cardinali modo creato, dedicaverat*». Vega entró franciscano ya en edad madura, siendo profesor, y fué discípulo del dominico Vitoria en Salamanca.

(444) *Act. Concil., Trid.*, t. 5, p. 402-5. El mismo cardenal Pacheco, a quien Vega dedicó su obra, pidió que fuese más breve y redactado en otra forma. Severoli nos dirá que «*Omnium pene voce et forma et ordo ipsius Decreti improbat est*». *Concil. Trid.*, t. 1, p. 101.

(445) *Ibid.*, t. 5, p. 404.

(446) *Ibid.*, t. 5, p. 410.

ocasiones (447). El Obispo de Ascoli suscitará la controversia en torno al canon *séptimo*, que será célebre, el mismo día 17 de agosto. Deseaba este Obispo que *no se pusiese «anathema non tenentibus gratiam inhaerentem, propter reverentiam aliquorum doctorum illius trium catholicorum, qui id senserint»*. Para afianzar su petición acude al ejemplo del Concilio de Viena, que se contentó con declarar esta tesis como más probable y segura (448).

El Cardenal de Monte anuncia este mismo día 17 de agosto que se procederá a *preparar otro Decreto*. En esto ocuparán los días siguientes, en que no hubo Congregación conciliar, como dijo el Legado Presidente en la celebrada el día 28 de agosto, donde se anuncia la controversia *de certitudine gratiae*. La elaboración del nuevo Decreto se hizo particularmente, como de costumbre, y hasta el 23 de septiembre no celebran congregaciones. En la de este día se lee el **nuevo plan de Decreto** (449). La historia interna del mismo no carece de interés. La primera comisión no se disuelve, pero intervienen otras muchas manos. El Cardenal de Sta. Cruz llevó el peso, ayudado por otros varios. No son pocos los obispos y teólogos consultados (450). Massarelli nos dará cuenta de sus idas y venidas a los domicilios de Padres y teólogos, en plan de consulta, sobre el Decreto en gestación. En este afán se ve la diligencia puesta por los Legados y Padres. Si ya en febrero los Cardenales Pacheco y el de Trento alababan la consulta con los teólogos, ya fuese de una manera privada (451), ahora veremos ir repetidamente a Massarelli a visitar a **Domingo de Soto**, para pedirle su parecer y sus observaciones sobre el Decreto que se prepara, y también a otros teólogos.

No estaban tampoco ociosos en Roma. Los eruditos editores nos

(447) *Ibid.*, t. 5, p. 404 y 410.

(448) *Ibid.*, t. 5, p. 411. Lo del Concilio de Viena de 1311-1312 se refiere más bien a los efectos del Bautismo en los niños. Denzinger, *Ench. Symbol.*, n. 483.

(449) *Ibid.*, t. 5, p. 418-420.

(450) Más adelante podrá apreciar el lector este hecho evidente, según las *Actas*.

(451) Massarelli, en su Diario, nos dice el 23 de febrero de 1546, que fué a visitar al cardenal de Trento que comía con el de Jaén, Pacheco, y añade: «Laudavit collationem, quam cum Theologis Rmi. D. D. Legati fecerunt, atque adeo, ut videatur ei pernecessarium, etiam in istis privatis congregationibus admittendi. Sunt enim nonnulli docti et probi viri, quorum consilio Legati utiliter uti possunt, atque *Mirandam* (Bartolomé Carranza, O. P.), Lunellum», y Vega, franciscanos. Ya el cardenal de Monte utilizaba a Catharino, O. P., y a otros franciscanos. *Concil., Trid.*, t. 1, p. 489.

recuerdan que el 30 de junio escribía el Cardenal Farnesio, desde Roma, a los Legados en Trento, cómo los capítulos sobre la justificación, enviados por ellos, «*si sono gia dati a veder a questi theologi di Roma*». Lo recuerdan los editores por que Massarelli nos dirá el día 14 de agosto de 1546: «Fui ad Rmum. D. Gienensem (Pacheo), cui dedi scripturas de iustificatione, quae *ex Urbe* ad Rmos. D. D. Legatos *transmissae sunt*» (452). Quienes eran estos teólogos romanos nos lo dice Pallavicino. Después de relatar los trabajos en Trento, añade: «Romae vero pari sollicitudine *theologorum* adhibebatur doctrina ad dogmata perpendenda. Consultorumque prudentia in emendationis negotio. *Quinque* praecipue *erant theologi*, **Franciscus Romeus**, Generalis Praedicatorum Magister, qui duobus *aliis sui Ordinis* utebatur, **Bartholomeus Spina**, Sacri Palatii Magister, **Albertus a Catharo**, etiam Dominicanus, qui exiguae aetatis spatio haud exiguum nomen sibi comparaverat; *Ioannes Jacobus Barba*, augustinus, Pontificio sacrario Praefectus», y otro agustino (453). Recordará el lector que el General de los Dominicos, Francisco Romeo, tardó en venir a Trento, después de ser elegido, estando representado por Domingo de Soto, teólogo de Carlos V. Sin duda su tardanza obedeció a esto, aparte de los asuntos de la Orden. De este modo trabajaba Romeo en Roma y Domingo de Soto en Trento, terminado el capitulo General. No más allá del 20 de agosto de 1546 nos dirá Massarelli que visitó al Obispo **Baltasar de Heredia, O. P.** y a **Domingo de Soto**, para conocer su opinión o para recoger lo que él había escrito, presentándolo luego a los Legados (454). El 31 de agosto nos dirá Massarelli que escribió el Decreto, y el P. Marcos Laureo, O. P. «*perfecit vota super eodem articulo*». Por la tarde «*fuit ostensum decretum Fr. J. Pathis et Fratri Soto super iustificatione*». El día primero de septiembre de 1546 vuelve a escribir: «*Fui ad Patrem Soto* mane cum Cino propter *notationes decreti*», y por la tarde veré al P. Juan Consilio y Alfonso de Castro (455). Si el 5 de septiembre visita al Procurador *Ambrosio Pelargo, O. P.*, «*cui ostendi*

(452) *Concil. Trid.*, t. 1, 569, nota 9. La carta de Farnesio la publicó Druffel. Brandi, *Mon. Trid.*, p. 572, n. 473.

(453) Pallavicino, *Hist. Concil. Trid.*, lib. 8, cap. 1, n. 1.

(454) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 569. Massarelli dice simplemente que visitó a los dos con motivo «*de Decreto*», que él copiaba, según se iba redactando, y añade: «*Quae ipsis Rmis. Legatis retulit*». En la nota 7 añaden los editores: *Hoc interpretandum erit: quid Sotus de decreto dixerit, vel quod Sotus fecerat*.

(455) *Ibid.*, t. 1, p. 571.

decretum»; el 16 vuelve a *Domingo de Soto* y a un arzobispo francés, «*quibus dictum decretum ostendi*». De nuevo con *Soto* el día 17; repite la visita a *Soto y Catharino* el 18; al Obispo *Pedro Bertano, O. P.*, el 19 y el 20, quien le refirió también su negociación cerca del Papa. El día 21, después de visitar al General de los Conventuales, vuelve a *Pedro Bertano*, «*hora 23 usque ad primam noctis*», llegando luego el Cardenal de Sta. Cruz (456). Estas idas y venidas, en la que no faltó la visita al Cardenal Pacheco y a otros, que no podemos detallar, revelan cuán trabajosa fué la gestación del *segundo plan de Decreto*. Como era natural, también se contó con los cuatro obispos Diputados. Sin embargo, el Obispo *Benedicto de Nobilibus, O. P.*, fué de parecer que no podía presentarse «*nomine deputatio-nis*», y no le faltaba razón, pues tenía muchos padres esta nueva criatura (457).

Llegado el 23 de septiembre de 1546 se leyó en Congregación general el **segundo plan de Decreto**, que constaba de 1 proemio, 11 capítulos y 21 cánones (458). Se nota más orden; se empalma con el precedente sobre el pecado original, como pidió el Obispo *Tomás Casella, O. P.*, y se sigue el proceso lógico en la justificación de los adultos. En la *redacción* difiere, sin embargo, mucho del aprobado. Aunque su examen era obra de los Padres, el Legado Presidente anunció que «*habebimus congregationem theologorum, qui sunt extra gremium*». Pareció bien el acuerdo, pidiendo algunos que fuesen públicas, y no de un modo privado, como la vez anterior (459). En tres días, el 27, 28 y 29 de septiembre, cumplieron los teólogos su misión. Notemos algunas observaciones. El teólogo **Jorge de Santiago, O. P.**, rechazó la expresión «*gratia seu caritas*», pues con ella se da a entender que se identifican, contra *Sto Tomás*. Debe, pues, quitarse esa expresión, «*aut copulative dicatur*». Lo mismo pedirá su compañero **Gaspar de Reyes, O. P.**, y **Carranza** (460). La petición tendrá éxito, como veremos. Por su parte **Jerónimo de Oleastro, O. P.**, no aprueba en el capítulo 2 del Decreto estas expresiones: «*Ex hoc inobedientiae peccato, cum libertas arbitrii*

(456) *Ibid.*, t. 1, p. 574-5.

(457) *Ibid.*, t. 1, p. 575.

(458) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 420-427.

(459) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 102-3.

(460) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 434 y 436. Carranza dijo que la expresión «*gratia scilicet seu caritas, non placet ista repetitio*». Debe ponerse la una o la otra. (*Ibid.*, p. 437).

graviter vulnerata fuisset, et homines in ignorantia ac caecitate destinerentur», etc., y pide que «*delegantur* quae dicuntur de arbitrio et dicatur ex hoc inobedientiae peccato cum homines in ignorantia», etc., Sobre este mismo punto pide **Bartolomé Carranza de Miranda, O. P.**, un cambio. En lugar de «*libertas arbitrii vulnerata, melius diceretur vires humanae vulneratae*» (461). Tampoco le agrada a **Juan de Utino, O. P.**, Prior del Convento de Trento, como no le agrada que se hable de mérito antes de la justificación, aunque se diga «*tanquam proprie merita excludantur*», pues alguno podía suponer que se admite el mérito de congruo (462). Aunque tengamos que valernos de resúmenes, no puede negarse que estamos ante observaciones significativas. Quien haya leído, y conozca la doctrina tomista, adivinará su razón de ser y su alcance. Recuértese la distinción entre la potencia, en sí misma considerada, y su operación, amén de los principios de Stó. Tomás.

El día primero de octubre comienzan los Padres el examen del segundo plan de Decreto. Bien puede decirse que la controversia se polariza en torno a la libertad después del pecado original, al mérito (de congruo) antes de la justificación, a la justicia *inherente* con lo relativo a la *doble justicia*, y al mérito de «*condigno*» a la vida eterna, después de estar justificados. Como de costumbre rompió la marcha el Cardenal Pacheco, pero se limitó a decir que no estaba preparado, y además «*nec habeo in animo dicere aliquid, nisi prius audiero Patrem Solum*» (463). En los otros, que no podemos exponer, notamos tendencias semejantes a las advertidas en los teólogos. El Arzobispo de Aix, Antonio Filheul, aprueba el que se diga «*libertas graviter vulnerata*» y «*gratia seu caritas*», aunque algunos «*extra gremium*», léase teólogos, hayan dicho lo contrario. Le agradaría se añadiese, sin embargo, «*non extincta*» (464). No será el único. A Francisco de Navarra, Obispo de Badajoz, le agradaría más si dijese «*infirmata vel vires humanae graviter vulneratae fuissent*». En cambio no le place se hable de mérito antes de la justificación, ni la frase «*gratia seu caritas*» (465). Por su parte, el Obispo de Canarias, Antonio de la Cruz, franciscano, pide se cam-

(461) *Ibid.*, t. 5, p. 437.

(462) *Ibid.*, t. 5, p. 440.

(463) *Ibid.*, t. 5, p. 442, y t. 1, p. 103.

(464) *Ibid.*, t. 5, p. 445-7.

(465) *Ibid.*, t. 5, p. 466-7.

bie el canon 12, para no condenar a muchos doctores católicos; pero no tendrá éxito (466). Más decidido el General de los Conventuales se declaró defensor del mérito de congruo y de la identidad de la caridad con la gracia (467).

Entre los Padres pertenecientes a la Orden Dominicana, podemos observar que si el Arzobispo Lecavelle se contentó con que se añada «*non extincta*», como atenuante del «*vulnerata*», seguido luego por Benedicto de Nobilibus, los otros se declaran contra el mérito de congruo (468). Lecavelle pedirá además que «*quoties repetitur gratia seu caritas, loco disiunctive ponatur copulative propter doctrinam Divi Thomae, qui tenet, ista duo esse distincta realiter*». No deja tampoco de advertir que en el núm. 7, del proyecto de Decreto, se dice, citando a S. Matth. 19, 17, que los mandatos del Señor no pueden ser cumplidos «*recte*» sin la caridad. Pide que se quite, «*non detur occasio credendi, praecepta non potest impleri sine caritate*». Se revela aquí una distinción conocida entre los distintos modos de cumplir los preceptos, y por esto no está fuera de lugar la observación (469). El Obispo Baltasar de Heredia y el Procurador Ambrosio Pelargo, rechazaron también, como tomistas, la frase «*gratia seu caritas*» (470). Este último, con los Obispos de la Orden, Tomás Casella y Tomás Stella, re refieren concretamente a lo relativo a la justicia, insistiendo en que no son dos justicias y que nos justificamos con la gracia *inherente*, aunque sea participada y recibida de Cristo. Tomás Stella quiere se quite la palabra «*imputatur*», y Pelargo que se divida el canon 7 en tres partes, condenando claramente los errores luteranos. Su voto tuvo éxito, pues lo contenido en el canon 7 corresponde hoy a los cánones 11, 12, 13 y 14 del Decreto aprobado. Hasta el ya Obispo Ambrosio Catharino coincidió con los restantes Dominicos, al defender la gracia inheren-

(466) *Ibid.*, t. 5, p. 470. Pedia «*In canone 12 quae dicuntur de concursu Dei ne damnentur multi doctores, qui contrarium senserint, sunt bene consideranda*». En este canon 12 se decía: «*Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei perseverare posse in accepta iustitia, vel cum eo non posse: anathema sit*». Hoy es el canon 22, en el Decreto aprobado, variado un poco el hipérbaton.

(467) *Ibid.*, t. 5, p. 477-483.

(468) *Ibid.*, t. 5, p. 452 y 454-5. Los dos hablan el primero de octubre de 1546. Nos sorprende que el segundo tenga tanta compasión de Lombardo, Pighio y otros que serían condenados si se pone anatema en lo de la gracia inherente.

(469) *Ibid.*, t. 5, p. 452.

(470) *Ibid.*, t. 5, p. 461 y 485.

te y rechazar la doble justicia. En cambio irá solo en lo de la certeza de la gracia (471).

A pesar de esto, la cuestión de la *doble justicia* no había entrado aún en la fase más aguda. El 8 de septiembre de 1546 hablará Seripando, al llegarle su turno como General de los Agustinos. En su discurso, que se ha salvado y tenemos íntegro, se coloca en un plano superior, de orden teórico, dejando a un lado el Decreto, en cuya elaboración tanto había intervenido, aunque lo hubiesen cambiado de tal modo que ni él lo conocía (472). Sus observaciones al Decreto las había dado por escrito, *ahora quiere tratar la cuestión de la doble justicia en sí misma considerada*. Recuerda, y no sin causa, a los «*piissimi et eruditissimi viri*», que siendo católicos la habían defendido en Italia y Alemania. «Tale illud est, *una ne sit an duplex iustitia*, qua iustificamur, in qua quidem quaestione *ego nihil assero*». Le toca resolver al Concilio; pero quiere advertir *tres cosas* que sus defensores alegan. *Primum*. Totius huius quaestionis hunc esse statum *aiunt*, utrum nos qui iustificati sumus et consequenter glorificandi sumus iuxta illud (ad Rom. 8, 30): *Quae iustificavit*, etc., apud divinum tribunal iudicandi simus *ex una tantum iustitia*, iustitia inquam operum nostrorum prodeuntium *ex gratia Dei*, quae *in nobis est an ex duplici iustitia*, nostra scilicet, quam modo dixi, et iustitia Christi, passione scilicet merito et satisfactione Christi *supplente* imperfectionem iustitiae nostrae». Esta cuestión, añade, debe ser considerada no sólo de un modo especulativo, sed *practice*, es decir, preguntando a nuestra conciencia. ¿Quién desearía a la hora de la muerte, que Dios le juzgue sólo según sus obras meritorias y no según su misericordia? S. Agustín escribió: «*Vae hominum vitae quantuncunque laudabili, si remota misericordia discutatur*». Concluye Seripando advirtiendo que él ha expuesto esta doctrina para que no se condene sin examinarla, tanto más que se condenaría a escritores católicos (473).

(471) *Ibid.*, t. 5, p. 461, 467, 471 y 485.

(472) *Concil. Trid.*, t. 2, p. 429-30. Publican los editores de la goerresiana una especie de Diario de Seripando donde encontramos notas de interés para la historia interna del Concilio de Trento y del Decreto sobre la justificación. Lo que decimos lo refiere él mismo en las notas correspondientes al 24 de julio hasta el 23 de septiembre de 1546.

(473) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 485-490. Seripando cita a Contarini, Pighio, Julio Pflug, Grooper, y no sin causa. Acaso para ampararse en la gran autoridad de su nombre, se atreve a citar con estos a Cayetano... El gran comentarista de

El discurso de Seripando no tuvo otro efecto que el *acrecentar la oposición a la doble justicia*, que venía manifestándose dentro del Concilio, como se manifestó años antes, con motivo de lo de Ratisbona, en 1541. No lo ignoraba Seripando, y por eso, sin duda, se limita a exponer, pero sin hacer suya la doctrina de un modo manifiesto. Claro está que nadie ignoraba su pensamiento íntimo. No es necesario advertir que, a nuestro juicio, Seripando procedía con toda lealtad, sinceramente, con intención rectísima, como era de esperar de un religioso ejemplar. Así lo entendió todo el mundo y lo entendieron los Papas, que pronto lo elevaron a la más alta dignidad. Aparte de esto, la posición y las tendencias de Seripando se explican perfectamente conociendo la teología medieval. Seripando era agustino y era agustiniano, y no tenía motivo para dejar de serlo. Pero su agustinianismo *tenía el matiz*, en más de una cuestión, de cierto agustinianismo que prevaleció en algunos teólogos medievales. Es lo que nosotros llamamos pseudo-agustinianismo, pues no es lícito cargar a la cuenta del gran Doctor de la gracia *todo* lo que le atribuyen los que se decían sus discípulos. Son los que prefieren, con harta frecuencia, la letra al espíritu; son los que olvidan o parecen olvidar las normas que *nos dió el mismo Santo* para interpretarle, amén de exigirle una claridad y un tecnicismo que no son de su tiempo.

Al día siguiente de Seripando, el día 9 de octubre, hablará **Domingo de Soto**, representando al General de la Orden, que no disimuló su admiración por S. Agustín como buen tomista. No tenemos su discurso íntegro, pero tenemos su obra *De Natura et Gratia*, que estaría ultimando, pues se divulga impresa en los comienzos de 1547. En su discurso se advierte luego una orientación distinta a la de Seripando, aunque no aluda a él directamente. Pide el teólogo dominico que se defina claramente lo relativo a la fe en la justificación, «*scilicet qualia opera cum fide ad iustificationem requirantur*». A nuestro Soto el que se diga «*libertas arbitrii vulnerata*», *non placet, neque si addatur, licet non extincta*, prefiriendo se diga «*vires naturae*», en el sentido que expone en su obra. Para Soto hay *una sola iusticia*, que no se da simplemente, ni se imputa, sino que es *comunicada y participada* en nosotros. A Soto no le agradan esas expresiones de

Sto. Tomás está en el polo opuesto. Los mismos editores lo advierten y con razón. En las *Act. del Concil. Trid.*, t. 5, p. 510-517, puede verse el Decreto preparado por Seripando, donde se revela su tendencia.

doble sentido o poco claras para exponer la inherencia de la gracia. El discurso de Soto debió ser largo, pues ocuparon tres horas el General de los Servitas y nuestro teólogo, que habló cuando le correspondía entre los Padres, como representante del General de la Orden (474). En la Congregación siguiente, celebrada el 11 de octubre, hablará, por fin, el Cardenal Pacheco, quien «*imprimis firmavit quae a Soto dicta fuerant*» (475), pidiendo con él que se quitase la palabra *imputari* y se diga «*communicatur*», «*participatur*», amén de rechazar la doble justicia (476).

Pero mejor que en las Actas tenemos el pensamiento de Domingo de Soto *en su obra*. Aquí no sólo nos revela su actitud en Trento; nos revela también, con gran acierto, el origen y la causa de la posición de Seripando. Siempre nos pareció sospechosa, escribe Soto, la expresión «*imputata iustitia*», y por lo mismo «*in suspicionem detuli coram Sancta Synodo: prodens quanta qualiaque isti conficiant ex hac sua imputata iustitia. Quae postea alii, me peritiores, diligentiore disputatione perpenderunt*» (477). No se puede negar importancia histórica y teológica a las palabras de Soto. No es menos exacto y certero al decirnos que S. Agustín «*platonizat*», cuando emplea ciertas expresiones poéticas y bellas para exponer nuestra dependencia respecto de Dios. Por no tenerlo en cuenta y por no saber interpretarlo, se han desviado algunos teólogos, *antes y ahora*, empezando por Lombardo, más atentos a la letra que al espíritu y a la idea (478). «*Sumus quidem iusti a iustitia Christi, escribirá*

(474) *Ibid.*, t. 5, p. 491. Por las mismas Actas del Concilio, aunque nouviésemos su obra, se deshace la falsedad de lo que dice Severoli, que le pone como defensor de la justicia imputativa... De nuevo se revela la falta de ciencia teológica en Severoli, entendiendo las cosas al revés. *Concil. Trid.*, t. 1, p. 106. Puestos a señalar errores, notemos que los editores (*Ibid.*, p. 103, nota 2) parecen olvidar que Soto tenía entonces puesto entre los Padres y no entre los teólogos, por representar al General de la Orden, y por eso habló entre los Padres en las Congregaciones generales y conciliares. Esta nota quiere ser glosa de lo dicho por Pacheco, cuando no quiere hablar hasta oír a Soto.

(475) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 106. Diario de Severoli.

(476) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 491-2.

(477) Domingo de Soto, *De Natura et Gratia*, lib. II, cap. 20.

(478) *Ibid.*, lib. II, cap. 17, fol. 160. «*At vero hoc idiomate Augustini, nos modo tunc Magister, sed nunc plerique decipiuntur: ut capite 20 circa iustitiam imputatam iterato admonebimus*». S. Agustín se formó en su juventud en la doctrina platónica, añade Soto, y participa de algunas de aquellas ideas, y sobre todo en la forma de expresarse. «*Et ideo cum quicquid in nobis insit perfectionis, ut sapientia, iustitia, caritas, et id genus reliqua, participatio quaedam sit eiusmodi per-*

más adelante Domingo de Soto, *tanquam a causa efficienti: non tamen per ipsam, tanquam per formalem*. Plato fuit qui causas formales ponebat separatas ab individuís, *qua phrasi saepe usus est Augustinus*, ut paulo ante dicebamus, ait, nos esse bonos bonitate quae est in Deo, etc. *Sed hoc tamen intelligendum est ex eo*, quod bonitas et sapientia nostra, *participatio est quaedam illius*, quae est in ipso» (479). No es necesario añadir que para Soto la causa formal de la justificación es la *gracia*, que llamamos cualidad y «*habitus*», «*nobis inhaerentem*», aunque Trento no emplease la palabra *habitus*, «quia non duxit illos sub anathemate sancire». Hablar de dos justicias, y defender que la segunda suple la impotencia de la primera, le parece a Soto una solución «ridícula» (480). Con la misma resolución rechaza el mérito de congruo y defiende la prioridad de la infusión de la gracia respecto de la remisión del pecado, como distingue entre la gracia y la caridad, con las demás virtudes (481).

La oposición a la doble justicia se irá acrecentando y viene también desde Roma. El día 12 de octubre anunció ya el Legado Presidente que se discutiría de *Iustitia imputata et de certitudine gratiae*, leyéndose el 15 los dos artículos correspondientes para que los teólogos y Padres diesen su parecer (482). Este mismo día empieza el desfile de teólogos. Notemos que entre los franciscanos se advierte coinciden al rechazar la doble justicia, pero se dividen en lo referente a la certeza de la gracia; el carmelita Vicente de Leone, que llegó a Obispo, está por la negativa en las dos cuestiones; Salmerón, S. I., se muestra contrario a la doble justicia, pero considera probables las dos opiniones en la segunda cuestión. Entre los agustinos encontró Seripando algunos votos favorables; pero también *uno de los más decididos adversarios*, que se expresó hasta con dureza. Se trata de Gregorio Perfecto, agustino. Entre los teólogos del clero secular se observa algo semejante respecto de las dos cuestiones, siendo Antonio Solís el que más se acerca a Seripando, aunque sus palabras pueden ser interpretadas rectamente (483).

fectionum quae sunt in Deo, crebro utitur illo modo loquendi platónico, quod nos simus boni bonitate, quae est Deus, et sapientes sapientia, quae est Deus».

(479) *Ibid.*, lib. II, cap. 20.

(480) *Ibid.*, lib. II, cap. 19 y 20.

(481) *Ibid.*, lib. II, cap. 17 y 18.

(482) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 495-6 y 523.

(483) *Ibid.*, t. 5, p. 521 a 632. Los teólogos hablaron hasta el 26 de octubre. La intervención de Gregorio Perfecto en la p. 576-581, donde dice, entre otras co-

Los Teólogos Dominicos y los Padres se mostraron unánimemente **contra la doble justicia y contra la certeza absoluta de la gracia**. Como ya advertimos, sólo Catharino disiente en el segundo artículo, pero coincide en el primero. Como nota común, harto natural en los formados en Sto. Tomás, puede advertirse que la *base* de la posición de los Dominicos está *en su concepto de la gracia* y en el modo de *vincular nuestras obras sobrenaturales a la moción actual del Espíritu Santo*. Si la gracia es un hábito entitativo sobrenatural, *de genere Dei*, que mira el ser íntimo de Dios como *ad conaturalia*, según la frase de Cayetano, y nuestras obras sobrenaturales están vivificadas y elevadas por ese principio, traduciéndose en actos mediante la moción divina del Espíritu Santo y la gracia actual con nuestro libre albedrío, bien se comprende la suficiencia de la gracia habitual o santificante, que es *inherente* a nuestra alma como causa *formal*, para constituirnos en el estado de perfecta justicia y para merecer la vida eterna. Es lo que hacen notar los teólogos dominicos *Jerónimo de Oleastro, Bartolomé Carranza de Miranda, Gaspar de Reyes y Jorge de Santiago*. Juan de Utino solo trata lo relativo a la segunda cuestión y es contrario a la certeza de la gracia.

Notemos algunas expresiones de mayor interés. **Jerónimo de Oleastro** nos dirá: «Quoad primum articulum, homo iustificatus cum *sua iustitia inhaerente* praesentans se ante tribunal Dei, praesupponit primo, quod iustificatus habet Spiritum Sanctum; secundo, quod in sacris litteris probatur, quod nostris operibus bonis debetur vita aeterna, iuxta Paulum (II Tim. 4, 7 et 8); *tertio*, opera iustorum facta in caritate *non tantum* dicuntur sua, sed Spiritus Sancti». (Ad Rom, 8, 15). «Igitur faciens opera in caritate ex instinctu Spiritus Sancti, illa sunt meritoria de condigno vitae aeternae, et si sunt infiniti valoris opéra Spiritus Sancti, vitam aeternam etiam infiniti valoris merentur. Item si Spiritus *movel* iustificatum ad bona opera, quae sunt meritoria vitae aeternae, ita oportet esse, ut sint meritoria, alias Spiritus Sanctus frustraretur. Praeterea opera facta in gratia participant de meritis Christi, ergo illae erunt armata Christi iustitia, ergo *nulla alia* applicatione postea indigent» (484). Aunque estemos ante un resumen,

sas: «*Neque scio quis unquam, modo vel prima Theologiae rudimenta perceperit, non dico novam istam applicationem asserere, sed vel somniare ausit*». Defiende luego la suficiencia de la justicia inherente.

(484) *Ibid.*, t. 5, p. 446. Rechaza luego lo de la certeza de la gracia. Habló el 16 de octubre de 1546.

bien claramente se ve el pensamiento del teólogo dominico y los principios en que se inspira.

No es menos tajante **Bartolomé Carranza de Miranda**. Después de distinguir entre las distintas justicias, reafirmando que nos justificamos con la justicia *comunicada y recibida* en nuestra alma, añade, para explicarla: «Ex praedictis intelligenda responsio ad ea quae rogantur in articulo primo. Primum est, quod sicut aer quamvis illuminetur a sole, *non* tamen lucidus est *formaliter* per lumen solis, sed per lumen *in eo existens* causatum a lumine solis, *sic* et nos iustificamur a Christo, effective et meritorie, et tamen *non* sumus iusti *formaliter* per iustitiam, quae in Christo est, *sed per illam, quae in nobis est*, quam ex Christo participavimus et quae *perpetuo pendet ab illo* et a iustitia illius *in fieri et conservari*». Después de advertir que esta participación es en grados diversos, rechaza también la palabra *imputari*, por ser ya sospechosa y tener un sentido depravado, y concluye notando cómo los adultos «praesentando iustitiam *inhaerentem* praesentant et iustitiam Christi, quoniam haec inclusa est in illa, et *ab illa inseparabilis*»... «Ideo cum sistitur ante tribunal Christi, praesentando *unam* iustitiam, *utramque* praesentat: unam qua *formaliter*, alteram qua *effective et meritorie*. Nec opus habet *nova alia* imputatione sive applicatione iustitiae Christi» (485).

Con no menos realismo nos expone **Gaspar de Reyes** esta doctrina, que hablará el 22 de octubre. Nota, en primer término, cómo los méritos de Cristo son de un valor infinito, «ratione infinitae personae operantis», y la *unión* entre Cristo y nosotros. «Cum ergo praesentor ante tribunal Dei cum *gratia inhaerente* merito Christi mihi data et bonis operibus, eius virtute factis, quae opera sunt fructus mei, in quantum *ramus sunt insertus bonae olivae* (Rom. 11, 24), quae Christus est: per eam gratiam, eius succum et pinguedinem participans offero certe id quod *sufficiens* est ad consequendam vitam aeternam, absque alia particulari et nova applicatione iustitiae et meriti Christi. Sed praemiantur in me illa bona opera, non ut a me producta, absque pluri, *sed ut producta a me velut a ramo inserto et inhaerente olivae Christi*. Unde si quaeratur a me: *Cuius est iustitiae haec quam tu praesentas*», profecto respondebo: *mea et Christi est*, mea est haec gratia, quia Deus eam mihi dedit, mea sunt haec opera,

(485) *Ibid.*, t. 5, p. 549-551. Al hablar de Carranza ya dijimos que se conserva en Roma el discurso íntegro o tratado sobre esta materia, que coincide en todo. Habló el 18 de octubre de 1546.

quia a me producta, cooperatores enim sumus Dei (I Cor. 3, 9); sed *haec opera Christi sunt*, quia ut fierent, ipse mihi virtutem contulit. Sicut scriptura et manus et totius dicitur. Ac proinde quando ego *meam hanc iustitiam* offero, eo *ipso* iustitiam Christi offero, a qua *haec mea in fieri et conservari dependet*, velut rivulus a fonte et radius a sole. Et quia Christi iustitia *iam*, ut dixi, erat accepta, fieret illi profectio magna iniuria, *si iterum egeret nova alia acceptatione*. El hijo verdadero y legítimo no necesita nueva aceptación para ser heredero a su tiempo. Si los argumentos de los contrarios tuviesen valor, podrían repetirse contra la nueva aceptación (486). No se puede expresar de un modo más gráfico esta verdad fundamental. Terminó la intervención de los teólogos con Lainez, S. J., Nicolás Taborel, carmelita, y Luis de Carbajal, franciscano español, que hablaron por este orden. Los tres están contra la doble justicia y por la certeza de la gracia (487).

Pero la oposición a la doble justicia no estaba sólo en Trento, donde sólo una minoría se acercó a Seripando, a pesar del prestigio de éste y del voto favorable del Cardenal Pole, uno de los Legados (488). **Los teólogos de Roma**, que rodeaban al Papa, pusie-

(486) *Ibid.*, t. 5, p. 594-598. Está íntegro su discurso.

(487) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 612-632. De los dos últimos tenemos un resumen, más o menos extenso; del primero está íntegro, no por el pretendido honor de la leyenda, sino porque se cuidaría de darlo, y se ha conservado, como se conservan otros muchos, que figuran en este volumen. A pesar de su extensión, no se revela Lainez como teólogo penetrante y agudo, aunque sus panegiristas pretendan lo contrario. Habiendo hablado después de tantos teólogos eminentes, y con tiempo por delante, nos sorprende sea tan difuso, con mengua de la precisión y de la profundidad. En una palabra, es un discurso largo y trabajado por su autor, pero no hay una idea nueva, que revele una visión genial del problema. Alabemos su cooperación y todos los aciertos que tenga, pero no saquemos las cosas de quicio. En Trento había muchos Padres y teólogos que podían ser Maestros suyos, por su ciencia teológica y no digamos por la edad.

(488) *Ibid.*, t. 5, p. 632-3. Nos dan aquí un resumen de las opiniones de los teólogos. Defienden que hasta la justicia inherente y rechazan la doble justicia 32 teólogos, entre ellos *todos los Dominicos*; defienden la doble justicia cinco teólogos, y tres son agustinos; están por la certeza de la gracia 21 teólogos, y en contra figuran 14, y entre ellos *todos los Dominicos*, pues el disidente Catharino ya era obispo. Por lo que se refiere al cardenal Pole, notemos lo que dice Massarelli en su Diario III, *Concil. Trid.*, t. 1, p. 580, el 16 de octubre de 1546: «*Scripti mane votum cardinalis Poli de duabus iustitiis, et est in sententia cardinalis Contarini*». Por estar enfermo había salido de Trento, y envió su voto por escrito. Ahora se retiró a Padua para reponerse, y en diciembre irá a Roma. Cesó como Legado del Papa en Trento.

ron todo su prestigio y toda su ciencia teológica contra esta doctrina. Quiénes eran estos teólogos ya lo dijimos. El más en vista, aparte de *Romeo*, General de los Dominicos, era *Bartolomé Spina*, Maestro del Sacro Palacio. El mismo Seripando nos habla en sus notas o *Diario* de la llegada de las *censuras de los teólogos de Roma*, sobre el tercer proyecto de Decreto, que se preparaba (489). En el volumen doce de la edición moderna, debido a la sociedad goerresiana, tenemos la comprobación documental de este hecho, que ya recordamos al hablar de este teólogo dominico. Es cuando Spina sienta esta proposición fundamental, para responder al primer artículo propuesto en Trento: «*Minima gratia gratum faciens, qua iustificamur, est sufficiens principium merendi vitam aeternam ex propria virtute*». Para Spina es «clara doctrina». Con la misma resolución rechaza la certeza de la gracia y la frase «*gratia seu caritas*» (490).

El resultado de las censuras fué el que se preparase **otro plan de Decreto**, y será el **tercero**, que se leyó en la Congregación general de Padres el 5 de noviembre de 1546. Seripando que tanto había intervenido, lo encontró «*deformatum*» «*quoad materiam et quoad formam*», por obra y gracia de los Legados y obispos que

(489) *Concil. Trid.*, t. 2, p. 430. El 25 de octubre de 1546, nos dice Seripando que corrigió de nuevo el proyecto de Decreto pues «*ex Urbe Roma aliae allatae censurae essent*». Los editores por todo comentario añaden: «*Ubi (Roma) erat congregatio theologorum*», remitiéndose al t. 1, p. 567, nota 1. Seripando añadirá que hicieron tantos cambios en el Decreto preparado por él, que no lo conocía. Los editores añaden, nota 5, que estos cambios los hicieron el cardenal de Monte y el de Sta. Cruz, con los obispos de Bitonte, Cornelio Mussus, O. F. M., el minoricense Ambrosio Catharino, O. P. y Alifano. Naturalmente tuvieron en cuenta las observaciones de los muchos Padres y teólogos consultados.

(490) *Concil. Trid.*, t. 12, p. 685-7 «*Articuli duo Barthol. Spinae, Magistri Sacri Palatii*». Véase la nota 85 de este trabajo. Después de las palabras que citamos, dirá también: «*Bonum esset, ut is, qui formavit articulum, meliores haberet sensus in pertinentibus ad fidem de iustificatione, quam pro se ferat phrasis illa per omnia*»... «*Ad secundum Articulum. Hominem hac in vita non posse certo scire se esse in gratia Dei, semper fuit Ecclesiae communis doctrina sacris litteris apertissime promulgata*». En la p. 682, la censura de Juan Santiago Barba, agustino, que era otro de los teólogos de Roma. Es de interés el «*Trattato della iustificatione*», que publican aquí p. 825-849, y que fué escrito por Seripando en 1543. También figura la censura, venida de Roma con la de Spina, de Juan Antonio Pantusa contra la doble justicia. *Ibid.*, p. 688-9. En las *Actas del Concilio Tridentino*, t. 5, p. 821-8 tenemos el Decreto primero preparado por Seripando en agosto de 1546, hacia el 11.

durante la noche trabajaron en su corrección, y según las observaciones hechas (491). Comparado con el definitivo y aprobado, pueden advertirse muchas coincidencias y no pocas correcciones de detalle y de forma. Desde el día 10 de noviembre empiezan los Padres a dar su parecer. La mayoría, casi todos, están contra la doble justicia (492). En lo de la certeza de la gracia se nota la división advertida entre los teólogos. No podemos detenernos en detalles.

Los Dominicos, Padres del Concilio, están unánimemente contra la doble justicia y contra la certeza de la gracia. Así los Obispos Baltasar de Heredia, Pedro Bertano, el mismo Catharino aunque disienta en lo de la certeza de la gracia, Tomás Casella, el Procurador Ambrosio Pelargo, y el General de la Orden, Francisco Romeo, que ya había venido de Roma y habló el 24 de noviembre, calificando de «herética» la doctrina de la doble justicia. Ya otros Obispos Dominicos habían pedido se condenase con toda claridad esta doctrina (493).

El plan definitivo será fruto de una labor minuciosa de revisión. Los Legados llamaron el 30 de noviembre a los cuatro Obispos Diputados, que ya conocemos, para que revisen este tercer proyecto de Decreto, y ellos hacen una clasificación de las correcciones pedidas, en *leves*, *graves* y *gravísimas*. Hay *nueve* censuras graves. Los Padres dan su parecer. Se constituye, por fin, una comisión de «Padres teólogos», que trabajará incansablemente durante el mes de diciembre hasta el mismo día en que se promulga el Decreto. La for-

(491) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 635 y sigts. En la nota primera de la página 641 recuerdan los editores que Seripando trabajó intensamente del 20 al 30 de octubre de 1546, pero antes de leerse el 5 de noviembre «*diebus 3 et 4 novembris a duobus Legatis una cum Bituntino (Cornelio Mussus. O. F. M.) Alifano (Pighino). Minorienti (Ambrosio Catharino. O. P.) episcopis assistente Massarello per complures horas et in profundam noctem laboratum est pro decreto aptando*, ultima tamen manu mane die 5 novembris per cardinalem de Monte et Bituntinum apposita, decretum eadem die hora 21 Patribus in congregatione proponitur».

(492) Al Abad Luciano se le censuró alguna opinión, «*de haeresis*» y «*hodie se ipsum recantavit*». *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 659-60. Fué el que ya había sido censurado por Domingo de Soto. *Concil. Trid.* 1, p. 206, nota 8. El día 27 de noviembre tocó el turno para hablar a Seripando, exponiendo su doctrina. Citó en su apoyo al Obispo de Canarias, Antonio de la Cruz, O. F. M. para pedir que no se pusiese anatema contra los que van contra «*gratiam inhaerentem, non quia illam neget, sed quia novum vocabulum est*». [Act. Concil. Trid., t. 5, p. 664,-5.

(493) *Act. Concil. Trid.* t. 5, p. 648, 650, 654, 656, 658 y 660, donde pueden verse las sentencias de estos Padres del Concilio.

man 18 Padres, amén de los Generales de las Ordenes religiosas, Dominicos, Franciscanos, Agustinos, Carmelitas y Servitas. Gran parte de los Obispos Dominicos figuran en esta comisión de «*Padres teólogos*», señal evidente de que sobresalían por su ciencia teológica. Son estos: Benedicto de Nobilibus, Angel Pascual, Ballasar de Heredia, Pedro Bertano, Tomás Casella, Tomás Stella, y Ambrosio Catharino, con Francisco Romeo, que era el Maestro General (494). En la *Sessio VI* del 13 de enero de 1547 se promulgó, por fin, el Decreto sobre la justificación, predicando en este acto solemne e histórico, por encargo del Concilio, el Obispo Tomás Stella, O. P., asistiendo los Padres y teólogos presentes en Trento (495).

Ahora bien, **¿qué se infiere del Decreto aprobado?** Después de lo dicho, no es difícil la exégesis. Consta de 16 capítulos y 33 cánones, que se corresponden. Notemos solamente que en el capítulo primero se establece la unión con el Decreto anterior sobre el pecado original, cuya existencia se reafirma, declarando que «*liberum arbitrium minime extinctum esse, viribus licet attenuatum et inclinatum*». La fórmula es general. Salvada la libertad, resta explicar *el modo* de la debilitación de sus fuerzas, «*vires*», palabra que preferían varios dominicos. Para un discípulo de Sto. Tomás no hay problema. En los capítulos siguientes, en el 2, 3, 4, 5 y 6, después de declarar cómo todo depende de Cristo, Hijo de Dios y Redentor del género humano, se describe el proceso de la justificación, empezando por los actos preparatorios. Ciego será quien no vea cómo el Concilio de Trento sanciona la necesidad de la gracia preveniente. Es lo definido ya por los Concilios africanos, tras S. Agustín. Por estó, sin duda, no hubo tanta oposición. Es también la doctrina de Sto. Tomás. Compárese lo definido con la doctrina del Santo en la *Summa*, 1-2, q. 109. Nada se dice del mérito de congruo. Se afirma, en cambio, que «*nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promerentur*» (c. 8). Esto no quiere decir que todas las obras de un infiel, por ejemplo, o del pecador, sean malas. En los cánones, donde se recoge toda esta doctrina, en definiciones inapelables, se advierte la necesidad de la gracia, la cooperación activa del libre albedrío, y se condena el error protestante en el canon séptimo. Un tomista tiene resuelto el problema con la dis-

(494) *Ibid.*, t. 5, p. 704.

(495) *Ibid.*, p. 790-800. La «*Oratio habita a R. D. Thoma Stella, episcop. Salpensi*», p. 811-817.

finción entre el orden natural y sobrenatural. Una obra puede ser buena, con bondad *natural*, y no por eso es ya preparatoria. La verdadera preparación incluye un principio que rime con el término. No está preparado para ser director de un Banco quien no tenga en su haber otra cualidad que el no ser ladrón.

Al exponer, en el capítulo 7, **lo que es la justificación**, se consagra una de las tesis del Tomismo, que varios Dominicos reafirmaron en Trento, como recordará el lector. La justificación «*non est sola peccatorum remissio, sed et santificatio, et renovatio interioris hominis*» por la gracia infusa y los dones. Para probar su doctrina dirán los tomistas que no se concibe la remisión del pecado sin la infusión de la gracia, pues, entre otras razones, existe entre ellas la dependencia del efecto respecto de la causa. El Concilio se contenta con lo fundamental; pero esto basta. Los antiguos teólogos que hablaban de la *posibilidad* de la justificación sin la gracia *infundida e inherente*, y se perdían en otras hipótesis posibilistas, deben replegar velas, y no creo encuentren base en Trento, si no quieren cerrar los ojos. No es menor la conformidad entre el tomismo y Trento, al determinar las causas de la justificación, y entre ellas la causa *formal*. La palabra *inhaerens* queda consagrada. «*Unica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*», renovándonos, elevándonos, haciéndonos real e intrínsecamente justos. La justificación no es algo superpuesto, al modo de un vestido; es la regeneración espiritual mediante la gracia y las virtudes. En el canon 11 se condena a los que reducen la justificación a la «*sola imputatione iustitiae Christi*», y a la «*sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate*», inherente a nosotros. El lector notará que la expresión «*gratia seu caritas*» desaparece, para dar paso a la fórmula copulativa, como pidieron los tomistas. No por esto fueron condenados los contrarios.

Lo relativo a la **certeza de la gracia** se toca al final del capítulo nueve, cuando se dice que «*nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutam*». Lo demás quedó a la disposición de los teólogos; pero no se verán favorecidos los defensores de la certeza de la gracia.

En el capítulo 16 se trata del **mérito**, después de la justificación. Se recordará cómo los *Teólogos Dominicos* buscaban la base del mérito en la naturaleza de la gracia y en la unión con Cristo. El Concilio lo reafirma en este capítulo, para darnos una definición, harto explícita, en el canon 32, que el lector puede ver por sí mismo:

Compárelo luego con el art. 3, entre otros, de la 1-2, q. 114, de la *Summa* de Sto. Tomás, y podrá apreciar por sí mismo la coincidencia.

En una palabra: si analizamos el Decreto de Trento sobre la justificación, con los cambios sufridos, podemos advertir que sin salirse de la finalidad primordial, condenando los errores protestantes, *nos señala también una ruta* a los teólogos católicos, que no puede ser olvidada. *Esa ruta rima, en todos los problemas definidos, con la ruta del Doctor Angélico.* No puede decirse otro tanto de todos los teólogos, sin excluir a los más célebres, ni de todas las Escuelas teológicas, que venían luchando en los siglos precedentes y también en el siglo xvi. Por su parte los Obispos y Teólogos Dominicos hicieron honor en Trento a la tradición teológica de la Orden a que pertenecían.

El lector quedará sorprendido de que después de tanta controversia *no se diga nada expresamente* contra la doble justicia. La respuesta es fácil. El Concilio es fiel, una vez más, a sus propias normas. Con el capítulo 16 del Decreto y los cánones 10, 11 y 32, tenemos lo suficiente para considerar como algo inadmisibile la *doble justicia*, aunque esta expresión no figure en el Decreto. Si hubiese procedido de otro modo quedarían condenados algunos católicos. Con el Decreto aprobado tenemos la verdad; pero sin la sombra de una condenación *explícita y directa* de una doctrina amparada por hombres del campo católico, beneméritos por otros motivos. Y ahora, el que quiera entender que entienda.



4.—La controversia Sacramentaria en Trento. Nuevo triunfo de Santo Tomás. Breves notas sobre lo definido en Trento respecto de los distintos Sacramentos. Padres y Teólogos Dominicos, que intervienen en el Concilio de Trento, en las controversias Sacramentarias, y en especial en lo relativo al Bautismo, Penitencia, Eucaristia y Orden. El Papado, el iure divino y los Padres y Teólogos Dominicos. Felipe II, Rey de España, se dirige al capítulo Provincial de España, pidiendo su cooperación espiritual por el éxito del Concilio y triunfo de la fe.

La extensión forzosa, que hemos concedido a las cuestiones precedentes, nos obliga a ser brevísimos en estas nuevas, que llenan

todas las épocas del Concilio. Esta brevedad quedará compensada con la extensión concedida en otra parte (496). Las controversias y definiciones tridentinas Sacramentarias *son como un complemento* de las habidas en torno a la justificación. Así lo entendió el mismo Concilio, que lo consigna expresamente (497). Es más, algunos aspectos ya se habían discutido, relacionados con el Bautismo y la Penitencia. Pero esto no bastaba; el protestantismo era aquí tan destructor como en otros dogmas.

¿Qué se advierte en las controversias y en los nuevos Decretos de Trento? Nadie debe sorprenderse de que se manifestaran ciertas divergencias. La Teología sacramentaria, que fué una de las partes más tardías en su elaboración sistemática, no estaba tampoco libre de hipótesis aventuradas, harto conocidas. Aquí mismo hemos recordado lo del Concilio de Viena de 1211-1212, que es revelador sobre lo que se discutía acerca del efecto del Bautismo en los niños; la institución y carácter de la Confirmación y Extremaunción dió lugar a opiniones diversas; el Sacramento del Matrimonio tiene un historial con sus lunares, por parte de algunos teólogos; el de la Penitencia nos ofrece aspectos muy discutidos en la Edad Media; el de la Eucaristía, con ser tan fundamental y tan lleno de tradición, no se vió libre de errores, que fueron condenados a su tiempo, y también de teorías no muy armonizables con la transubstanciación, aunque las amparasen teólogos conocidos; el Sacramento del Orden, con todas las cuestiones que incluye, vinculadas a la jerarquía eclesiástica y al ser mismo de la Iglesia, como sociedad espiritual y sobrenatural, había sido campo abonado para grandes controversias, herejías y cismas. De esto se infiere, que el Concilio de Trento tenía ante sí una difícil tarea, pues aquí, como en las cuestiones precedentes, el protestantismo heredó lo más nocivo y destructor de los siglos precedentes, agravándolo.

Por fortuna para la Iglesia y para el mismo Concilio, la verdadera Teología sacramentaria no se había estacionado, ni estaba muerta. Ya recordamos el Renacimiento teológico, sobre todo en Espa-

(496) Los estudiamos e historiamos ampliamente en el t. 2, de nuestra obra sobre *Pedro de Soto*.

(497) *Concil. Trid.*, Sess. VII, Proemio. «*Ad consumationem salutaris de iustificatione doctrinae, quae in praecedenti proxima Sessione uno omnium Patrum consensu promulgata fuit, consentaneum visum est de sanctissimis Ecclesiae Sacramentis agere, per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur...*»

ña. Por otra parte, los nuevos errores habían puesto al descubierto la falsedad y el peligro de algunas hipótesis aventuradas. Una circunstancia singular servirá de ocasión para afianzar la doctrina de Sto. Tomás. Nos referimos a la autoridad concedida por los teólogos al célebre *Decreto pro Armenis*, de Eugenio IV, vinculado al Concilio de Florencia (1438-1445), en el sentir común. En el mismo Concilio de Trento será citadísimo, como base y fuente indiscutible. Todo el mundo sabe el origen de este Decreto. Estamos en los años en que el cisma de Occidente tendrá sus últimas manifestaciones, a la sombra del conciliarismo. Son los años del gran Cardenal español Juan de Torquemada, O. P., que brillará en el Concilio de Basilea y Florencia, hasta merecer del Papa el título de *Defensor Fidei*: pronto verá la luz su célebre *Summa de Ecclesia*, muy citada en Trento. Como complemento de lo hecho por el Concilio, para la unión de las Iglesias, el Papa publica el 22 de noviembre de 1439 el llamado *Decreto pro Armenis*, que no es una definición conciliar «*ut multi*» creían hasta tiempos más críticos; pero sí es una instrucción del magisterio ordinario de la Iglesia. Ahora bien, esta instrucción, «*fere ad litteram desumpta est ex S. Thomae opusculo De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis*», como advierte el mismo Denzinger, y es notorio (498).

¿Qué doctrina se contiene en estas dos fuentes? Bien puede afirmarse que la consagrada en Trento, añadiendo los cánones necesarios para condenar los errores protestantes; pero siempre dentro de la misma tendencia. No podemos detenernos aquí en un análisis detallado de lo discutido en Trento. Digamos solamente que el 17 de enero de 1547 se leyeron una serie de errores, entresacados de las obras de los herejes, sobre los cuales debían dar su parecer los teólogos y refutarlos. Catorce se refieren a los Sacramentos en general, quince al Bautismo y cuatro a la Confirmación (499). El día 20 de enero empiezan los teólogos «*non conciliares*» a exponer sus sentencias. Los Padres del Concilio se entretienen en polemizar sobre la residencia, que será la eterna cuestión. Entre los Teólogos vemos intervenir a los dominicos *Bartolomé Carranza*, *Jorge de Santiago*, *Gaspar de Reyes*, *Jerónimo Guilhelmi* y *Jerónimo Oleas-*

(498) Denzinger, *Enchir. Symbol.*, n. 695-702. Basta compararlos para advertir el calco. En la edición del P. Mondonnet, O. P., de París, 1927, en el opúsculo XV, contenido en el t. 3, p. 1-18, aunque lo relativo a los Sacramentos está en página 11-18. Es una síntesis de su doctrina.

(499) *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 835-839; t. 1, p. 124-5.

tro. Domingo de Soto posiblemente estaba ocupado, en Venecia, en la impresión de su obra. La Escritura, los Padres y Concilios, son las fuentes que utilizan los Teólogos y Padres. Estos tratan de esta materia en la Congregación general del 8 de febrero y días siguientes. Entre los Padres figuran los Obispos Dominicos, que nos son ya conocidos, con el Maestro General Romeo y el Procurador Ambrosio Pelargo. El día 3 de marzo de 1547 se promulgó este Decreto que comprende las materias *De Sacramentis in genere*, *De Baptismo* y *De Confirmatione*, amén de lo relativo a la reforma. Los leyó el Obispo Tomás Stella, O. P., en esta *Sessio VII* del Concilio. Aunque luego se empezó a tratar de *Eucharistía*, a los pocos días los partidarios de la traslación se imponen, y el 12 de marzo salen los Legados para Bolonia.

Examinado el Decreto promulgado en esta *Sesión VII*, puede advertirse que se ha prescindido de los capítulos doctrinales, constando sólo de *trece* cánones *De Sacramentis in genere*, *catorce* para el Bautismo y *tres* para la Confirmación. En el canon primero se define que son *siete* los Sacramentos, ni más ni menos, y todos son «*vere et proprie*» Sacramentos. Con esto se descarta alguna hipótesis aventurada sobre el Matrimonio. Pero esto no quiere decir que alguno no sea, por variados motivos, más digno y excelente que los otros, como se define en el canon tercero. Todos fueron *instituidos por Cristo*, se dice también en el canon primero. Los teólogos pueden seguir disputando sobre el *modo*, es decir, si fueron instituidos por Cristo *inmediate* o *mediate*. Aunque se ha dicho lo contrario, es evidente que el Concilio, constante en sus normas, no quiso dirimir las controversias entre teólogos, ni condenar directamente a ningún teólogo católico. Esto lo confirman los teólogos que estuvieron presentes en sus obras posteriores. Aquí hubiese quedado incluido algún Santo y Doctor de la Iglesia. En los demás cánones veremos igual coincidencia con el opúsculo de Sto. Tomás y con el *Decreto pro Armenis*, incluso en la terminología. Así en el canon sexto se dice que los Sacramentos contienen la gracia (*continere gratiam*), y la confieren (*conferre*). Son expresiones significativas, que emplea Sto. Tomás dándolas un hondo contenido. No por eso quedan condenadas otras teorías, pero la verdad es que se encuadran mal dentro de la letra y del espíritu de lo definido en Trento. Los que reducían la causalidad de los Sacramentos al *mínimum*, siendo, en la realidad, sólo signos de la gracia, sin eficiencia verdadera causal, tienen que hacer equilibrios para buscar una concordia forzada. Aun-

que siga siendo materia discutible, tenemos siempre en Trento una ruta y esas palabras tienen un sentido recto y exacto dentro de la causalidad eficiente instrumental de la misma gracia, que han defendido muchos tomistas, inspirados en el Sto. Tomás autor de la *Summa* (500). Aparte de esto queda consagrada la expresión «*ex opere operato*», que se divulgó en el XIII, aunque no agradase a todos por escolástica. Es el canon ocho.

En los cánones referentes al Bautismo y Confirmación bien puede decirse que todo afecta a los errores protestantes, con sus afines. Las divergencias entre católicos sobre la institución del segundo y sobre los efectos del Bautismo ya quedan zanjados, parcial o totalmente, en este mismo Decreto con el canon primero, y con lo definido sobre el pecado original. Ya recordamos entonces cómo los Dominicos de Trento y los de Roma insistieron para que prevaleciese la expresión «*in renatis nihil odit Deus*», que figura en el Decreto de la *Sesión V*.

Los *Decretos acerca del Sacramento de la Eucaristía y de la Penitencia* fueron fruto de la segunda época del Concilio. Se promulgó el referente a la Eucaristía en la *Sessio XIII* del 11 de octubre de 1551, y el de la Penitencia en la *Sessio XIV* del 25 de noviembre de 1551, seguido de cuatro cánones referentes a la Extremaunción. En la *Sesión XVI* del 28 de abril de 1552, se suspende de nuevo el Concilio.

¿Qué se infiere de estos Decretos? ¿cuál es su historia interna? Comprenderá el lector que no faltan aquí puntos de controversia entre católicos, aunque el Concilio los soslaye, consecuente con sus propias normas. No podemos detenernos a dar detalles; pero sí diremos que no todo lo relacionado con la Eucaristía está comprendido en el Decreto citado. En la tercera época del Concilio, y en la *Sessio XXI*, del 16 de julio de 1562, se promulgó el Decreto *De Communionem sub utraque specie, et parvulorum*, al que sigue, en la *Sessio XXII*, del 17 de octubre de 1562, el *De Sacrificio Missae*.

(500) Como es sabido, Sto. Tomás admitió en su juventud alguna doctrina que desechó en la madurez, en la *Summa*. Entre los Tomistas antiguos hay cierta divergencia. Para nosotros la verdadera doctrina se cifra en la causalidad eficiente instrumental, que llega a la misma gracia. No debe olvidarse que «*Cristo bautiza*», como dijo S. Agustín, y es el *Sumo Sacerdote*, actuando, al conferirse todos los Sacramentos, *a través de todas las causas instrumentales*, ya sean de distinta condición. No comprenderemos el entusiasmo y el esfuerzo de Cano con su teoría, como no son comprensibles los escrúpulos de otros teólogos antiguos, dominicos y extraños.

Prescindiendo de otros aspectos, recordemos brevemente la controversia en torno a *dos puntos*: el relativo a la transubstanciación, en cuanto es la «*via et ratio*» de la presencia real de Cristo bajo las especies del pan y del vino, y el referente al carácter de la *última Cena* del Señor, cuando instituye este Sacramento y Sacrificio. El lector comprenderá, aunque no sea teólogo, que no había católico en el siglo xvi contrario a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La controversia giraba en torno *al modo* de explicarla, en este grande e insondable misterio. Los Manuales de Teología recuerdan las distintas teorías, que no es necesario citar. En Trento afloran algunas, y se olvidan otras tesis posibilistas que Lutero trocó en afirmaciones absolutas, como en otras ocasiones. ¿Quién se atrevería a recordar la teoría posibilista de la empanación después de Lutero? Contra ellas venía luchando, y brilló en Trento, la teoría tomista. Para los tomistas la «*via et ratio*» de la presencia real la tenemos en la transubstanciación del pan y del vino, de tal modo que entre ésta y aquélla se da un verdadero *nexo causal*, dentro del plan divino. Surgida la controversia entre los tomistas y los que seguían a Scoto, que no podemos historiar aquí, el Decreto se redactó, como siempre, de modo que no se condenase *directamente* a ningún teólogo católico. Pero aquí también se señala una ruta, al condenar expresamente los errores protestantes. Léase con ojos críticos el Decreto, y se advertirá que, reafirmada en los capítulos 1 y 3 la presencia real, con las fuentes escriturarias en que se funda esta verdad de fe, se pasa luego, en el capítulo 4, a tratar de la transubstanciación. En el canon 2 se define lo relativo a esto. El Concilio, es cierto, no habla de posibilismos, ni de nexos causales, pero *sí describe* la realidad. Tras la transubstanciación tenemos la presencia real. Un tomista puede estar satisfecho, y el que quiera entender que entienda. Otros pueden seguir por vías accidentales, aductivas y otras semejantes, en las que sólo se varía el nombre. El Concilio se funda en la veracidad y realismo de las palabras de Cristo, para proclamar la presencia real, y al repetirlas «*per consecrationem*» se produce esa maravillosa *conversión* del pan y del vino, que *termina* en el cuerpo y sangre de Cristo, llamada también «*convenienter et proprie... transsubstantiatio*». Aquí señala *una vía*; si alguno quiere desvirtuarla, no le envidiamos el gusto y la libertad (501).

(501) Puede verse *Act. Concil. Trid.*, t. 5, p. 869 y sigts., cuando hablan Jerónimo Oleastro, Carranza, Jorge de Santiago, Jerónimo Guillermo, dominicos, entre

Más movida fué la controversia sobre el carácter del Sacrificio ofrecido por Cristo N. S., al instituir este Sacramento en la **Ultima Cena**. Se desarrolló ésta en las tres épocas del Concilio; pero de una manera particular en la tercera, al tratar de la Santa Misa. Modernamente ha estudiado este punto, en una obra muy documentada, el P. Alonso, S. J., que se ha opuesto a la tesis de otro hermano de Orden, M. de la Taille. En la obra del P. Alonso pueden verse las sentencias de muchos teólogos y padres de Trento (502). Como acontece en casi todas las polémicas se exagera un poco por las dos partes. El P. Alonso tiene plena razón en algunas cosas; en otras, en cambio, va más lejos de lo debido, a nuestro entender. Nos referimos concretamente a la exégesis de los múltiples testimonios que cita, pues estamos ante una obra trabajada, donde hay muchos documentos inéditos. Encarñado con su tesis, ve en demasiados autores la defensa del sacrificio *propiciatorio* en la Última Cena (503). Nos parece, sin embargo, exacto, cuando la atribuye a Tomás M. Beccadelli, O. P., Juan Antonio Delfino, O. M., Hervet, Salmerón, S. J., Plácido de Parma, O. P., y a Jerónimo Muzzarelli, O. P., en la época boloñesa (504). En la segunda época del Concilio, aunque las proposiciones presentadas a los teólogos se refieren, como de costumbre, a los errores protestantes, hay tres, la primera, segunda y décima, que no pueden ser calificadas sin tratar de la Última Cena y del acto institucional de Cristo (505). Así lo entendieron algunos teólogos, y sus respuestas son harto expresivas. Entre ellos está Melchor Cano, O. P., cuyo pensamiento nos es conocido por su obra (506), Alfonso de Castro, O. F. M., Lainez, S. J., Tapper, Juan de Ortega, O. F. M., Francisco Sonnio, Ambrosio Pelargo, O. P.,

otros teólogos. Sobre la segunda época del Concilio. *Concil. Trid.*, t. 2. p. 243 y sigts. Theiner. I, p. 496-3; Pallavicino, *ob. cit.*, lib. XII, c. 2; Godefroy, *Eucharistie*, D. Th. C., col. 1330-1355, donde nos da una breve síntesis de la controversia; Le Plat, *ob. cit.*, t. 4, p. 258-60; t. 5, p. 74-75.

(502) P. Alonso, S. J., *El Sacrificio Eucarístico en la Última Cena*. Madrid. 1929.

(503) *Ibid.*, p. 35-74. Recuerda a varios controversistas y teólogos, y, entre ellos, a Ambrosio Pelargo, Cayetano, Smeling, Catharino, Juan Faber, Domingo de Soto, Pedro de Soto y Juan Slatono, todos dominicos.

(504) *Ibid.*, p. 86-93.

(505) Le Plat, *ob. cit.*, t. 4, p. 334-5. Era el 2 de diciembre de 1551. Empiezan los teólogos el día cinco.

(506) Melchor Cano, en su obra *De Locis Theologicis*, Lib. XII, consagra el capítulo 12 a este problema, dándonos algunas referencias de lo sucedido en Trento, cuando él estaba y se discutió.

Luis de Catania, O. P., Adeodato de Sena, O. S. A. y Bartolomé Carranza, O. P., con algunos otros (507).

La controversia surgió cuando el Obispo de Bitonto, el ya conocido Cornelio Musso, franciscano, defendió que «*Christum in Coena non suum corpus et sanguinem obtulisse*», como recuerda Melchor Cano y se confirma por otros testimonios (508). No negaba, como es natural, este Obispo que Cristo instituyese el Sacramento y Sacrificio eucarísticos; pero sí el que sacrificase, ofreciéndose a Si mismo, «*quia alias gratis mortuus esset, quia illud sufficisset ad reconciliandum nos Deo*» (509). Era el argumento principal, y casi único, que detenía a muchos a dar su consentimiento a la tesis favorable al sacrificio propiciatorio y expiatorio en la Cena. El mismo día hablará otro Obispo, Santiago de Nacchiente, O. P., mostrándose de parecer contrario, pues no concedía valor al argumento, «*quia illud sacrificium Coenae ab illo Crucis futuro vim accepit; immo si mortuus non fuisset, non fuisset illud Coenae propitiatorium*» (510). También Cano abunda en esta idea, poniendo este argumento en boca de los protestantes, pues de él se valían para negar a la Misa el carácter de verdadero sacrificio (511). Por entonces no se pasó mucho más adelante, pues pronto se suspende el Concilio.

En la tercera época se renueva la controversia, que nos es más conocida por contar con la moderna edición de la sociedad goerresiana. El 19 de julio de 1562 se proponen *trece* artículos sobre el Sacrificio de la Misa, que los teólogos debían discutir (512). Como éstos eran muchos, se les dividió, señalando una representación de los distintos sectores, y dándoles media hora para exponer sus sentencias, lo que no cumplieron. Sin perder tiempo, se nombra también la comisión de *nueve* Padres del Concilio para preparar el Decreto correspondiente, figurando entre ellos el célebre Arzobispo de Granada, Guerrero, que será el Pacheco de esta época, pues hizo ho-

(507) P. Alonso, *ob. cit.*, p. 95-100. En Le Plat, *ob. cit.*, t. 4. p. 337-350 tenemos el discurso de Tapper.

(508) M. Cano *ob. cit.*, lib. XII, cap. 12, p. 409; P. Alonso, *ob. cit.*, p. 110-111.

(509) P. Alonso, *ob. cit.*, p. 110-111.

(510) Theiner, *ob. cit.*, I, p. 641. Intervino este Obispo dominico en las tres épocas del Concilio, siempre como Obispo de Chioggia (Clodiensis), 1544-1569.

(511) M. Cano, *ob. cit.*, lib. 12, cap. 12, argumento 4, p. 421-3. Añade Cano que la sentencia del Obispo de Bitonto no fué bien recibida por el Concilio. Tuvó, sin embargo, algunos defensores.

(512) *Act. Concil. Trid.*, t. 8, p. 719.

nor a su nombre y a su tierra, la Rioja, con el Arzobispo Leonardo de Marinis, O. P., Gaspar Casal, O. S. A., Obispo de Liria, Antonio Gurreniero, Obispo de Almería; Jerónimo Trevisano, O. P., Obispo de Verona, y Francisco de Zamora, General de los Franciscanos Observantes. Para lo relativo a los abusos en la Misa se nombraron *siete* Padres, entre ellos al Arzobispo de Sorrento, Julio Pavesi, O. P., y Martín de Córdoba y Mendoza, O. P., Obispo de Tortosa (513).

La controversia tuvo *varios aspectos*, bien diferenciados a nuestro juicio. Se discutió el carácter del sacrificio de Cristo en la Última Cena, y se descende luego a perfilar *lo definible* y el *modo* de definirlo, con los testimonios que *debían citarse*. Advertimos en Trento lo que es notorio a todos los que hayan manejado las obras teológicas medievales. No podrá decirse que pecaban de críticos muchos de ellos, aunque también los hubiera, ya sea en el terreno de la exégesis bíblica, ya en el histórico. No faltaron teólogos y Padres que pretendían apoyar una verdad en textos, que nada o poco probaban. Otros invertían el verdadero orden, pues intentan apoyar una verdad indiscutible en la que era discutida y discutible. Contra esta tendencia hablaron varios Dominicos, sobresaliendo Pedro de Soto y Francisco Foreiro. A éste le honraron con un *escándalo pedestre* los más indoctos; escena repetida con más frecuencia de lo que permitía un Concilio, acaso porque en ciertos países se aplaude también con los pies y no con las manos, como entre nosotros. Habló Pedro de Soto el 22 de julio de 1562, y Francisco Foreiro el día 24. El Arzobispo de Zara, Mucio Calino, testigo presencial, nos dirá: «Hemos tenido estos días un teólogo del Rey de Portugal, fraile de Sto. Domingo, *hombre de mucho conocimiento de las lenguas y cosas sagradas*, el cual trató de los artículos propuestos *con mucha sutileza y eficacia*. Verdad es que muchos recibieron bastante escándalo con su discurso, *aunque a mi juicio más por su culpa que por la del orador*». Sigue el Arzobispo de Zara notando cómo Foreiro expuso serenamente las razones y objeciones de una y otra parte, advirtiéndole que de las palabras *Hoc facite*, etc., y de otros textos citados no se infería *per se* lo que algunos suponen. En los Padres de la Iglesia hay muchos textos harto explícitos, pudiendo el Concilio «*declarar con la inspiración del Espíritu Santo*» esta verdad como indiscutible.

(513) *Ibid.*, t. 5, p. 721-2.

Al hablar de Foreiro en particular, ya dijimos que era un gran exégeta y teólogo, recordando los elogios tributados a este sabio dominico portugués. Esto explica su posición en el debate. El mismo Arzobispo de Zara, Calino, nos refiere que el día 26 de julio habló Paiva, otro teólogo portugués, de los más notables del Concilio, para salir en defensa de su compatriota, haciendo una bella apología del dominico. Todo esto queda confirmado por las actas del Concilio (514). Las observaciones de Foreiro y de Pedro de Soto no fueron inútiles. El 6 de agosto de 1562 nos dirá de nuevo Calino que, redactado el plan de Decreto, y después de terminadas las Congregaciones de los teólogos, se espera una gran controversia, pues Salmerrón y algunos Padres del Concilio están por la declaración expresa, fundados en la autoridad de los Padres de la Iglesia, que se citaban, y Pedro de Soto *«afirma que los Padres citados no dicen esto tan claramente»*, y *«muchos de los más inteligentes se inclinan a la sentencia de Soto»* (515).

La posición de Pedro de Soto nos es conocida por sus obras, ya impresas en estas fechas, y por los documentos que nos quedan de Trento. (516) No vamos a transcribir lo que tenemos escrito en el segundo volumen de nuestra obra consagrada a este gran teólogo; pero no podemos omitir algunas observaciones. Como hombre avezado a la lucha contra los protestantes, durante veinte años, y dotado de un gran sentido crítico no común, quería evitar que el Concilio diese un mal paso. Por eso lamenta que se abuse de citas, añadiendo, no sin causa que *«pocos han leído en sus fuentes a los Padres»*, tan lleva-

(514) *Act. Concil. Trid.*, t. 8, p. 731-2 la intervención de Foreiro, y p. 731-4, la de Paiva. El arzobispo Mucio Calino fué gran admirador de Pedro de Soto, y sus cartas han sido publicadas por Balouze, a quien hemos citado repetidas veces en el t. 1, de nuestra obra sobre Pedro de Soto. Para la controversia de estos días véase t. IV, p. 245-6. Lo cita también el P. Alonso, en su obra, p. 127-9, cuya traducción hemos seguido por tratarse de un dominico.

(515) Balouze, *ob. cit.*, IV, p. 246. En nuestra obra sobre Pedro de Soto, t. 1, p. 215.

(516) El parecer de Pedro de Soto se conserva en Nápoles, *Bibliot. Nat.*, Cod. IX A 48, fol. 119-122, con este título: «Petri Soti annotationes». Los editores de las *Actas Concil. Trid.*, t. 13, p. 730-1, donde lo publican, las suponen escritas hacia el 5 de septiembre de 1562. Nosotros teníamos foto-copia de este documento, años antes de que fuese publicado, y en ella no aparece otro título que el indicado. Los editores nos las dan con este: «Petri Soti annotationes in Decretum de Sacrificio *Missae reformatum a deputatis*», no sé con qué fundamento. Se encuentra entre los papeles de Seripando.

dos y traídos, y los que los leyeron «*piensan de otro modo*», no viendo en ellos las pretendidas sentencias (517). Se oponía además a que lo referente al Sacrificio de la Misa, cosa indiscutible entre católicos, y punto principal contra los protestantes, se hiciese depender del carácter del Sacrificio de la Cena. Pedro de Soto señala el verdadero camino teológico: de una verdad cierta, como el Sacrificio de la Misa, se podía *inferir* que «*in ipsa Coena Christus se obtulit Patri sub illis speciebus panis et vini. Hoc vel aliquid simile scribi posset vel alia meliora, modo non certa fide tenendum nec ut fundamentum Sacrificii nostri (de la Misa) ponatur*». En una palabra: el Concilio no debía citar, como se hacía en el plan de Decreto, textos de dudoso valor probatorio, ni comprometer el Sacrificio de la Misa, con todos los caracteres que le asigna la Iglesia y la Teología católicas, al vincularlo en todo al de la Cena, cuyo carácter era discutido en Trento, y no contaba con una tradición tan unánime, pues no eran pocos los que sólo veían en la Cena un *acto institucional* y un sacrificio *no propiciatorio* (518).

Entre los Padres del Concilio se manifestaron las mismas divergencias. Las *Annotationes* de Pedro de Soto nacieron ya de ellas, aunque sólo era teólogo. Entre los defensores del Sacrificio propiciatorio en la Cena merece ser recordado Gaspar Casal, agustino, Obispo portugués de Liria, que nos dejó una obra sobre esta cuestión (519). La diversidad de pareceres alcanzó a miembros de una misma Orden y de una misma nación. Esto se explica por lo que decían Pedro de Soto y Foreiro: entre los antiguos hay textos para todos los gustos, o se guardaba silencio en este punto concreto. Así vemos que entre los mismos Padres de la comisión para preparar el Decreto no existió la unanimidad. Si comparando el primer proyecto con el aprobado pueden advertirse grandes diferencias de redacción, siendo éste mucho más breve y preciso, examinando los votos de los Padres advertimos también gran variedad. Apenas habrá uno contrario al *se obtulit* en la última Cena; pero difieren en el modo de entenderlo. Si para unos se trata de un sacrificio perfecto y pro-

(517) *Ibid. Annotationes cit.*

(518) *Ibid.*, l. cit.

(519) Gaspar Casal, O. S. A. *De Sacrificio Missae et Sacrosantae Eucharistiae celebratione per Christum in Coena novissima*, libri tres, in quibus XIII his de rebus articuli (son los propuestos en Trento), in examen vocantur». Venetiis-1563. Su intervención en Trénito. *Act. Concil. Trid.*, t. 8, p. 769.

piciatorio, para otros no fuvo ese carácter, pues en ese caso no sería necesario el de la Cruz (520).

Entre los Dominicos tampoco hay unanimidad. Intervienen los Arzobispos Sebastián Lecavela, que admite el *se obtulit* sin concretar el modo, con quien están Julio Pavesi, Arzobispo de Sorrento, y el de Braga, el V. Bartolomé de los Mártires, quien añadió ser cosa indudable «*Christum in Coena consecrasset corpus suum et obtulisse se sacrificium laudis et gratiarum actionis*», pero era dudoso fuese expiatorio. El Arzobispo de Génova, Agustín Salvago, parece coincidir, aunque no explica el modo, y el de Lanciano, el célebre Leonardo de Marinis, de la comisión, advierte que se omitió lo de la oblación expiatoria en la Cena «*quia id non habetur in Scriptura*», siendo contrario a los que alegaban las palabras del Señor, *Hoc facite etc.*, como prueba indiscutible (521). En cambio, entre los Obispos también Dominicos, vemos a Tomás Casella pedir se declare en el Decreto el *se obtulit*, viendo en las palabras de Cristo el mandato de repetir «*quod ipse fecit*». Con él parece estar Santiago de Nacchian-te, a quien vimos intervenir en la segunda época del Concilio, pues, según él, «*Christus in Coena novum Pascha instituit, id est eucharistiam immolationem, et ipse prius immolavit*», aunque es problema para ser discutido con calma (522). Con tesón defiende el sacrificio propiciatorio, alegando el *Hoc facite*, otro Obispo dominico, Tomás Stella, no siendo esto obstáculo para que los obispos Antonio de Comitibus y Alberto Duimius de Gliricis defiendan lo contrario, a pesar de ser de la misma Orden de Predicadores (523). Con éstos está el célebre Obispo de Módena, Egidio de Foscarari, O. P., quien pronuncia un largo y razonado discurso. Para él «*Christus in Coena immolavit sacrificium eucharisticum*», que es verdadero sacrificio,

(520) *Act. Concil. Trid.*, t. 8, p. 751, nota 3. El arzobispo de Granada y el obispo de Verona, Jerónimo Trevisano, O. P., iban por un lado, al interpretar *Hoc facite in meam commemorationem*, y Pantusa, con otros, en sentido opuesto.

(521) *Ibid.*, t. 8, p. 756, 757 y 758.

(522) *Ibid.*, t. 8, p. 761-2. En la nota 1, p. 762, se recuerda lo escrito por Seripando en su Diario: «*Clodiensis die 12 dixit, hoc esse problema; sed ad partem affirmativam adeo declinavit, ut etiam assereret Sacrificium illud Christi in Coena fuisset propitiatorium, in ordine ad sacrificium Christi in cruce*». El cardenal Seripando estaba por la negativa.

(523) *Ibid.*, t. 8, p. 762, 764 y 766-7. Todos hablaron largamente y bien, aunque desde puntos de vista distintos. Este Alberto, ahora obispo, es el teólogo del Papa en Roma, durante la primera época y al discutirse lo de la justificación y también en Trento. Es el Alberto de Catharo de nuestra lista,

pero no propiciatorio (524). A él unirán su voto otros obispos de distinta procedencia. Hablan además, entre los obispos Dominicos, Timoteo Justiniani, Jerónimo Nichisola, Pedro de Xaque, Juan Kolosvari, Eugenio Ohairt, que tampoco concuerdan entre sí, aunque sean mayoría los defensores del Sacrificio expiatorio y propiciatorio en la Última Cena (525). Esta opinión es también la del conocido Marcos Laureo, ahora Obispo, quien desea se ponga en los capítulos del Decreto «*Christum obtulisse se in Coena expiatorie et instituisse sacrificium et Sacerdotium*». Sin embargo, «*Est una et eadem oblatio coenae et crucis etiam numero*» (526).

Si se tiene en cuenta que estamos en agosto, y reformado el plan de Decreto, no se aprueba y promulga el definitivo y actual hasta el 17 de septiembre de 1562, se comprenderá que aún tuvieron tiempo los Padres para seguir discutiendo. No vamos a insistir; pero sí advertiremos que no triunfa nadie de un modo absoluto, y que las observaciones de Pedro de Soto y de Foreiro no fueron inútiles. En el capítulo 1 se enseña que «*etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat*», al instituir Cristo en la Cena el nuevo sacrificio, «*corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit*», ordenándoles a los apóstoles, «*quos tunc Novi Testamenti Sacerdotes constituerebat*», que lo repitieran ellos y sus sucesores. Cristo les dió este mandato al decirles: «*Hoc facite*, etc. El lector puede ver que sólo se dice *obtulit*, sin más explicaciones. Con esto la controversia sobre el carácter del sacrificio de la Cena quedó sin resolver. En los cánones no encontramos ni la palabra *obtulit* refiriéndose a la cena. Se define lo del sacrificio de la Misa; se declara que con las palabras *Hoc facite*, etc., instituyó el Sacerdocio en los Apóstoles, con el deber de ofrecer el cuerpo y sangre de Cristo, aparte de la condenación de diversos errores protestantes. Pretender, como se ha hecho, que en esta palabra «*obtulit*» se incluya el sacrificio expiatorio y propiciatorio en la Cena, nos parece contra la buena exégesis del Concilio y contra la historia interna del Decreto. Si los Padres del Concilio hubieran querido declararlo, ya sabían qué palabra debían añadir. A mayor abundamiento consignemos estos detalles. El 7 de agosto de 1562 el Cardenal Madrucio pidió que en el capítulo 1 se añadiesen al «*obtulit*» solitario

(524) *Ibid.*, t. 8, p. 767-8.

(525) *Ibid.*, t. 8, p. 768, 776, 782, 785.

(526) *Ibid.*, t. 8, p. 772-3.

estas palabras: «pro nobis et verum sacrificium» (527). Al contestarle el Arzobispo de Lanciano, Leonardo de Marinis, O. P., que era de los Padres Diputados de la comision, no vaciló en decir que «*ad notationes Madrutii non posse satisfieri*» (528). Es más, el mismo día 17 de septiembre de 1562, en la *Sessio XXII*, al dar el último *Placet*, hay seis Padres que ponen algún reparo, y entre ellos está el obispo dominico Alberto Duimius de Gliricis que no aprueba ei *obtulit* por ir tan solitario, y así pide que «*aut declaretur, aut tollatur*». Al dejarlo así se declara que hubo Sacrificio en la Cena, pero no se determina el carácter del mismo (529). Los teólogos pueden discutir sobre esto, infiriendo, si les place que el sacrificio de la Cena fué también expiatorio, sin mengua del de la Cruz, como aconsejaba Pedro de Soto (530).



En el Sacramento de la Penitencia se enfrentarán distintas tendencias que venían luchando siglos atrás. El Decreto tiene también su historia que no podemos hacer aquí, por no alargarnos. La posición de los Dominicos en este Sacramento era algo tradicional. Frente a ellos estaban los nominalistas y afines, en más de una cuestión, como Scoto y Durando. En el Decreto aprobado en Trento, sin salirse de las normas del Concilio, y sin condenar directamente a ningún

(527) *Ibid.*, t. 8, p. 912.

(528) *Ibid.*, t. 8, p. 913.

(529) *Ibid.*, t. 8, p. 964-5. Era este obispo dominico contrario al Sacrificio expiatorio de la Cena, y en su razonado discurso (*Ibid.*, p. 766-7), ya había pedido que «*non deberet de hac quaestione mentio fieri*». Cristo *se obtulit*, de algún modo, en todos sus actos, «*vere autem non nisi in cruce obtulit, cum pro peccatis solvit. In Coena autem Christus non obtulit, vere scilicet et proprie expiative*»... fué «*sacrificium gratiarum actionis*». No todo lo que mandó hacer lo hizo Cristo antes, así al instituir el Bautismo, la Penitencia, etc. Después de la controversia podía el *obtulit* dar lugar a dudas, y así dice que *non placet*, «*tum quia in sensu quo adductum videtur, non consonat dictis Apostoli, tum etiam, quia non declaratur, qua specie sacrificii. Unde videtur deceptivum et non decens; ideo aut declaretur, aut tollatur*». A él le hubiese agradado el que se quitase, como a Guerrero, arzobispo de Granada.

(530) Para otros detalles y aspectos véase el extenso artículo del P. Manuel Cuervo, O. P. *Los Teólogos de la Escuela Salmantina en las discusiones del Concilio de Trento sobre el sacrificio de la Cena*, publicado en LA CIENCIA TOMISTA, abril-junio 1948 p. 177-216.

teólogo católico, sí se advierte el triunfo de una tendencia. El 15 de octubre de 1551 se leyeron doce proposiciones referentes al Sacramento de la Penitencia, para que los teólogos diesen su parecer (531). Basta leerlas para comprender, conociendo la Teología medieval, que si responden, como de costumbre, a los errores protestantes, de cuyas obras, que se citan, están entresacas, también dan base para la controversia entre católicos. En este caso está la proposición segunda, donde se habla de las «tres partes *Poenitentiae*». Algo semejante puede afirmarse de la tercera, al mencionar la contrición, y la séptima, donde se habla de la absolución del sacerdote y su importancia en este Sacramento, amén de otras cuestiones que se rozan en las proposiciones siguientes. La controversia surgió, en efecto, como había surgido ya en la época boloñesa. Aquí sólo queremos recordar, entre los Dominicos, a Melchor Cano, teólogo del Emperador Carlos V en la segunda época, y a Juan Walther. La opinión de Cano nos es conocida por su *Relección de Poenitentia*, que había pronunciado en 1548 en Salamanca, y se reimprimió luego durante su vida y después de su muerte, sin que tuviese necesidad de rectificar nada. En las censuras redactadas por Juan Walther queremos notar su conformidad con Sto. Tomás, y su cita del Concilio Florentino, que en realidad es el *Decreto pro Armenis* (532). Tenía el dominico motivos para citarlo, pues ya sabemos su origen.

Comparando esta instrucción de Eugenio IV con el Decreto Tridentino se advierte el calco. El Legado cardenal Crescencio, ante la controversia sobre si se debía emplear la palabra «partes», acabó por decir que se seguirían las huellas del Concilio Florentino. Ya sabemos lo que esto significa (533). Pero aunque él no lo dijera basta leer las dos cosas. En el Decreto *pro Armenis* se dice que el Sacramento de la Penitencia consta de lo que es «*quasi materia*», y son los «*actus poenitentis*, qui in tres distinguntur partes»: la contrición, la confesión y la satisfacción, y además de la «*forma*». Se cifra ésta en las palabras de la absolución del sacerdote, que es el ministro del Sacramento de la Penitencia, con autoridad para absolver. Su efecto es el perdón de los pecados (534).

(531) Le Plat, *ob. cit.*, t. 4 p. 272-4. En Bolonia se discutió ya esta materia, pero sin resultados prácticos como es sabido.

(532) *Ibid.*, t. 4, p. 301-303.

(533) Theiner, *ob. cit.*, 1, p. 580.

(534) Denzinger, *E. Symbol.*, n. 699.

Ahora bien, ¿qué nos dice el Decreto de Trento, aprobado en la *Sessio XIV*, de 25 de noviembre de 1551, tras una controversia movida? En primer término se recuerda, y algunos parece quieren olvidarlo, que ya en el Decreto sobre la justificación se dijo mucho referente al Sacramento de la Penitencia. Señala luego (capít. 1 y 2), la necesidad de este Sacramento, el momento de su institución por Cristo y su diferencia con el Bautismo. Para nuestro objeto nos interesa el capítulo 3 y el canon correspondiente, que es el cuarto. En ellos se determina lo que es «*quasi materia*» que son los «*ipsius poenitentis actus*», contrición, confesión y satisfacción, y se llaman «*Poenitentiae partes*», por ser necesarios «*ad integritatem Sacramenti*, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem». La «*forma*», repite el Concilio, la tenemos en las palabras absolutorias del Sacerdote: *Ego te absolvo*, etc. Esto no podía menos de agradar a un discípulo de Sto. Tomás. No por eso fueron otros condenados, pero los Decretos conciliares no pueden concordar igualmente con tendencias diversas y hasta contrarias. La misma complacencia podemos extenderla a los restantes capítulos y cánones, aunque el Concilio deja sin resolver, de un modo concreto, no pocas controversias entre católicos.



El Sacramento del Orden sirvió de ocasión para las controversias más largas, ruidosas y apasionadas que se presenciaron en Trento. Claro está que no todas eran controversias acerca del Sacramento, en cuanto tal, sino en cuestiones afines y derivadas, por afectar a la jerarquía eclesiástica. Algunas se plantearon ya al comenzar el Concilio, independientemente del Sacramento. En el ambiente tridentino y en torno a la reforma eclesiástica, *in capite et in membris*, flotaban cuestiones de fondo, que afectaban el Papado, con sus prerrogativas de hecho y de derecho, al mismo Concilio y a la jerarquía eclesiástica en sus grados superiores, el episcopado y el presbiterado. No puede negarse que reinaba cierto temor en el ambiente romano, no sé si real o aparente y político, para cortar más fácilmente las ansias de reforma que sentían los mejores, dentro y fuera del Concilio, y temían otros. Fuera real o aparente este temor, es evidente que ante España no había problema, digan lo que quieran ciertos historiadores. Respecto de otras naciones, con tradición conciliarista y un nacionalismo exaltado, amén del vi-

rus de la herejía dentro, no me atrevería a decir lo mismo, aunque es muy posible que los males hipotéticos quedasen harto compensados por los bienes reales de una reforma ejemplar.

Mas dejando esto a un lado, es lo cierto que en Trento se plantearon problemas de fondo, flotando otros en el ambiente, y que la Orden Dominicana respondió aquí, como en otros problemas, a su tradición teológica, que se jalona con estos nombres gloriosos, entre otros: Sto. Tomás, el Cardenal Juan de Torquemada, el Cardenal Cayetano y Vitoria. Si el concepto de la Iglesia, como sociedad espiritual perfecta y soberana, con todos los derechos y deberes que esto incluye, *era algo logrado en la España que precedió a Trento también lo era en la Orden Dominicana*. No en vano el Renacimiento español, que tiene por jefe a Vitoria y Domingo de Soto, vino a través de la Orden Dominicana, como ya dijimos. No debe olvidarse que en 1532 y 1533, pronunció Vitoria en la Universidad de Salamanca *sus dos Relecciones De Potestate Ecclesiae*, que fueron precedidas, en 1528, por la *De potestate civili*, y completadas por la *De Potestate Papae et Concilii* en 1534, si es que no queremos incluir las *De Indis* (1539), donde se *aplican* muchas de las ideas expuestas ya en las anteriores. Las ideas de Vitoria se reflejan en Trento, y no faltará quien acuda al magisterio del gran Maestro Dominicano, para explicar las ideas de los españoles en ciertos problemas, que oían con sorpresa y asombro no pocos Conciliares tridentinos. Pero Vitoria no es la voz que clama en el desierto, ni inventa sus teorías de nueva planta. Vitoria es la visión genial del gran teólogo que *supo poner al día los principios de tradición tomista*, como probamos en otra ocasión, siguiendo a los Maestros citados antes (535). Por eso no debe sorprendernos que esa casi unanimidad española en Trento se confunda con otra unanimidad casi completa y total entre los Dominicos, a pesar de su variada procedencia.

(535) En nuestra obra *Domingo de Soto y su Doctrina Jurídica*, cap. 8, p. 395-525, sobre la *Iglesia y el Estado*, puede verse el desenvolvimiento de esta controversia y la que aportaron Vitoria y Domingo de Soto, como puede verse la *aplicación y desarrollo* de algunos principios de Sto Tomás en nuestra obra, *La Teología y los teólogos juristas Españoles ante la conquista de América*, al resolver Vitoria los problemas políticos, jurídicos y religiosos que planteó el descubrimiento del Nuevo Mundo. Aunque algunos se sorprendan no vacilamos en decir que muchas cosas de Trento y la solución de estos problemas *tienen una base comun: el concepto exacto de la Iglesia*.

Forzados por el espacio, reduciremos nuestras notas a recordar brevemente la doctrina de los Padres y Teólogos Dominicos en las dos cuestiones más discutidas: la *institución y carácter del Episcopado*, con la controversia sobre el *iure divino* en la residencia (536). Esta es tan antigua como el mismo Concilio, ni dejó de existir nunca, y llegó a su punto culminante en la tercera época, surgiendo entonces la otra cuestión, que contribuye a enrarecer más el ambiente, acabando el Concilio sin una definición clara y terminante. El 18 de septiembre de 1562 están preparados *siete artículos* para los teólogos sobre el Sacramento del Orden. Comparándolos con los de 1551 se ve que los Legados soslayan ciertas cuestiones, como la del *iure divino* del Episcopado y afines (537). A pesar de esto, no faltaron teólogos que tocaron la cuestión del Episcopado Orden-Sacramento. Pedro de Soto habló el 25 de septiembre de 1562, y aunque no la expone directamente, según el resumen de su discurso en las Actas del Concilio, sí dice lo suficiente para ver que su opinión sigue siendo la defendida en su obra impresa *De Institutione Sacerdotum*. Para Pedro de Soto el Episcopado es de institución divina, y es Orden-Sacramento (538). Inherente al Episcopado es la potestad de Orden y de jurisdicción, sin mengua de la potestad soberana del Papa, como Vicario de Cristo.

Para evitar confusiones, y sintetizando lo que exponemos largamente en nuestra obra sobre Pedro de Soto, adelantemos que para este teólogo dominico tan de *iure divino es la subordinación* del Concilio, de los Obispos y presbíteros al Papa, como es de *iure divino* la institución del Episcopado, Orden-Sacramento, con la potestad propia de este grado jerárquico y la del presbiterado. La potestad *en sí* viene de Cristo y es Cristo quien la confiere; *la aplicación* depende del supremo gobernante de la Iglesia, del Papa. Aunque no todos vieron tan claro como Pedro de Soto en este problema, pues ni Domingo de Soto coincide con él en todas sus partes (539), no fal-

(536) A su lado se tocaron otros varios, de gran trascendencia. Hacemos una larga exposición en el *cap. 12. del t. 2*, de nuestra obra sobre *Pedro de Soto*.

(537) Le Plat, *ob. cit.*, t. 4, p. 335-7. En 1551 intervienen, entre otros, Melchor Cano, Carranza, Alfonso de Castro, Tapper y Ambrosio Pelargo. Para las de 1562, *Ibid.*, t. 5, p. 508, y *Act. Concil. Trid.*, t. 9, p. 5.

(538) *Act. Concil. Trid.*, t. 9, p. 16; *Instit. Sacerdotum*. De Ordine, lect. 2, fol. 250-2 y lec. 4, fol. 259.

(539) Para Domingo de Soto el Episcopado es Orden de institución divina, pero no Sacramento distinto, es grado jerárquico. In *IV Sent. dist. 24, q. 1, art. 4; q. 2, art. 2 y 3*.

tan en Trento teólogos y Padres que consideraron como Orden-Sacramento el Episcopado. Entre ellos está Paiva, sacerdote portugués, Benedicto de Herba, O. P., Vicente de Messana, franciscano, y el agustino español Juan Bautista Valentino. En cambio Juan Gallo, O. P., y Fonseca están por la sentencia tradicional (540).

Acabadas las congregaciones de los teólogos, el 2 de octubre de 1562, se nombra el día 3 la comisión de Padres, ampliada luego, que prepararía el plan de Decreto. Figuran, entre otros, los Dominicos Juan Kolosvári, Obispo representante de Hungría, el Arzobispo Leonardo de Marinis, con los obispos Santiago de Nacchianti y Egidio de Foscarari (541). La controversia se desliza pronto hacia la institución, *iure divino*, del Episcopado, sin olvidar lo de la residencia. Sorprenderá que se disputase esto. La verdad es que apenas había uno que la negase abiertamente, pero la entendían de modo diverso. Contra ciertas interpretaciones, que eran la puerta abierta de las dispensas, lucharon con denuedo no pocos españoles. El Obispo de Lugo, Francisco Delgado, clérigo burgalés, formado en las aulas salmantinas de nuestro Vitoria, fué uno de los que hablaron sin eufemismos. Después de exponer cómo el Papa tiene la suprema autoridad, pudiendo instituir y destituir obispos, añade; «Dico ergo primum, quod Papa *non* potest tollere *potestatem* episcopalem, quia est instituta a Christo; secundo dico, quod *natura et essentia* Episcopi est habere *iurisdictionem*». Advirtamos de nuevo, que esto no excluye las limitaciones necesarias en la *aplicación*. El Obispo de Lugo citó expresamente a Vitoria (542). A este mes de octubre de 1562 se refiere Paleotti cuando nos cuenta la sorpresa de algunos conciliares al ver cómo los españoles, «*quorum probitas et fidei magna erat opinio*», defendían estas ideas que parecían disolventes, y no cabían en la cabeza de otros conciliares. Para explicarlo se lanzaron varias hipótesis, acabando por afirmar los más enterados, que esta tendencia y unanimidad de los españoles se explicaba por el magisterio de Vitoria en Salamanca (543). Leyendo las Relaciones *De Potestate Ecclesiae* de Vitoria, se comprende que el Obispo de Lugo no hizo más que inferir las consecuencias lógicas, teóricas y

(540) *Act. Concil. Trid.*, t. 9-14, 25-31.

(541) *Ibid.*, t. 9, p. 37-8.

(542) *Concil. Trid.*, t. 3, p. 487-8. Ya Odorico Raynaldo, *Annal. Eccles.*, anno 1562, n. 124, hizo notar este influjo de Vitoria en Trento y en los españoles.

(543) *Ibid.*, t. 3, Diario de Paleotti, l. cit.

prácticas. Para defender la institución del Episcopado y la residencia, todo *iure divino*, podía citar también el Obispo de Lugo a Domingo de Soto, Carranza y Alfonso de Castro, cuyas obras corrían *impresas* años atrás, y que fueron paladines de la misma causa en las épocas anteriores del Concilio de Trento (544). Con ellos habían coincidido el Obispo dominico Pedro Bertano, y el General de la Orden Francisco Romeo (545), amén de los españoles capitaneados por el Cardenal Pacheco, quien «*maxime in Caietano comprobavit*» su sentencia, según nos dice Severoli (546).

De esto se infiere que la controversia sobre la institución y carácter del Episcopado vino a enrarecer más el ambiente, harto caldeado por lo relativo a la *residencia*, renovada en el mismo mes de marzo de 1562, al proponer, el día 11, los doce capítulos *De Reformatione* (547). El Arzobispo Guerrero planteó el problema con toda claridad. Habrá votos en contra, pero también los tiene muy valiosos a su favor. Entre los defensores del *iure divino* en la residencia figuran los Arzobispos dominicos Julio Pavesi y el célebre Bartolomé de los Mártires, que será uno de los miembros de la comisión para coleccionar la larga serie de abusos y causas de la no residencia (548). No fué menos decidido el Obispo de Verona, Jerónimo Trevisano, O. P., muerto prematuramente el 2 de septiembre de 1562, cuyo discurso íntegro tenemos. No se limitó a defender el *iure divino* en la residencia; distingue *dos clases de jurisdicción*, siendo una de ellas algo consustancial con el Episcopado, y por lo mismo «*est*

(544) Dom. de Soto, *De Iustitia et Iure*, lib. 10, q. 3, act. 1, p. 863. Hace aquí Soto un gran elogio del «peregregius Frater Bartholomaeus Miranda», de su intervención en Trento y de su obra sobre el tema de la residencia *iure divino*, contra quien escribió Catharino. Domingo de Soto impugna a éste. Puede verse la «*Controversia de necessaria residentia personali Episcoporum et aliorum ministrorum Ecclesiae Pastorum, Tridenti explicata* per Fr. Barthol. Carranza de Miranda», en Le Plat, *ob. cit.*, t. 3, p. 522-584. Se imprimió en Venecia, 1547, la primera vez.

(545) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 114; el discurso del General Francisco Romeo, *Ibid.*, t. 12, p. 737-742, y en Le Plat, *ob. cit.*, t. 3, p. 485-494.

(546) *Concil. Trid.*, t. 1, p. 112-113.

(547) *Act. Concil. Trid.*, t. 8, p. 378-9.

(548) *Ibid.*, t. 8, p. 416-19, la intervención de Julio Pavesi; sobre Bartolomé de los Mártires, *Ibid.*, t. 8, p. 418-420. Habló el 8 de abril de 1562. Más adelante, el 8 de junio, escribía el obispo de Lérida, Antonio Agustín, una carta a Francisco de Vargas, diciéndole que el arzobispo dominico de Braga había empleado argumentos muy eficaces para probar cómo nada iba contra el Papa. *Colecc. de Docum. Ined. para la Hist. de Esp.* (Salva-Sáinz de Baranda), t. 9, p. 259.

a Deo» (549). Con ellos estuvo el General de la Orden, Vicente Justiniani, y el de los Agustinos (550), sin que faltara una minoría notable de contrarios. La votación del 20 de abril de 1562 aplazó la controversia por poco tiempo (551).

Como el pretexto elegido era reservarla para cuando se tratara del Sacramento del Orden, al llegar octubre tomó nuevo incremento. Pedro de Soto sirvió de intermediario entre los Legados y los españoles, no cumpliendo aquellos lo prometido, pues soslayan *los problemas*, según notamos. Las órdenes de Roma eran terminantes y creó una situación violenta para los mismos Legados del Papa, que estuvieron a punto de dimitir y ser sustituidos. La muerte acabó por sustituir al Cardenal de Mantua y a Seripando, que particularmente defendía el *iure divino*. Pero mientras llegó ésta, no puede negarse la situación violenta de los Legados en los últimos meses de 1562 y los primeros de 1563. El 13 de octubre de 1562 se presentó a los Padres un plan de Decreto, y la controversia se polarizó pronto en el canon *séptimo*, que si se parece bastante al definitivo y actual, no podía satisfacer a los defensores del *iure divino* en la *institución y residencia* de los Obispos. El Arzobispo de Zara, Mucio Calino, de la comisión de Padres, al redactarlo incluyó el *iure divino*, pero los Legados se vieron forzados a suprimirlo, por orden de Roma (552). El mismo Mendoza, Obispo de Salamanca, que gusta de presentarse como imparcial y era casi un disidente, confiesa que el canon 7 «*trata mucho artificio*» y todo el Decreto, «*porque en él no se dice claramente ser el Obispado superior al Sacerdocio iure divino*, que era lo que comúnmente se deseaba, y dícelo de tal manera que parece se podría sacar de él lo uno y lo otro. Y como también *andaba ya* levantada una disputa sobre *si los Obispos tienen alguna jurisdicción de iure divino*, o si la tiene sólo el Sumo Pontífice y de él se comunica a todos los ministros de la Iglesia, han comenzado los

(549) *Ibid.*, t. 8, p. 454-6. Aquí se cita el juicio de un prelado sobre la intervención del obispo dominico, que «*ha dato ancora un gagliardo voto... et ha protestato che si questa verità non si chiarasse, sarà un grandissimo scandalo*».

(550) *Ibid.*, t. 8, p. 460-2.

(551) *Ibid.*, t. 8, p. 463-5. Se votó *no* la cuestión en sí, sino la *conveniencia* de declararla. Votaron *Placet simpliciter* la declaración del *iure divino* 66 Padres, contra 32 que dijeron *Non Placet simpliciter*. Pero se juntaron a éstos los que pusieron alguna reserva, v. gr. *Consulta S. Pontifice*, y así eran mayoría los contrarios.

(552) *Act. Concil. Trid.*, t. 9, p. 40, nota 3.

Perlados a ser más largos en hablar sobre este Decreto, que en ninguna otra cosa de cuantas se han propuesto hasta ahora» (553).

Las palabras del Obispo de Salamanca reflejan con bastante exactitud el ambiente. Para obedecer a Roma, el Cardenal Hosio, uno de los Legados, debía de interrumpir a Guerrero si hablaba sobre la supresión del *iure divino* en el Decreto. El era particularmente contrario al *iure divino*, lamentando que Pedro de Sotó, a quien admiraba, no estuviese de su parte. No es necesario añadir que la controversia se presentó luego y en forma harto violenta. Con ritmo acelerado se celebran las Congregaciones del 13 al 20 de octubre de 1562, hablando 130 Padres. Los defensores del *iure divino* son muchos y calificados: Guerrero, Bartolomé de los Mártires, con los obispos de Segovia, Guadix, Lugo, León, Astorga, Orense y demás españoles. Ahora se suprime, arguyen, lo presentado ya en 1551. No vale decir que los protestantes no lo niegan; niegan esto y mucho más. Es necesario definir *quo iure* los Obispos son superiores a los presbíteros. Si no se declara que el Episcopado fué instituido por Cristo, siendo sucesores de los Apóstoles en el Orden y jurisdicción, teniendo su potestad *iure divino*, ¿dónde está y de dónde nace esa superioridad sobre los presbíteros? Guerrero se cuidó de advertir: «Quam enin certum est, Summum Pontificem esse Episcopum *iure divino*, tam est et de reliquis Episcopis. Est etiam evidens ex hac assertione et definitione, *nihil* omnino auferri a Summo Pontifice, neque in minimo detrahi illius dignitati *et superioritati*, quando in re *omnia illi concedimus*, quae alii negantes Episcopos plene et omnino esse iure divino institutos» (554).

El Arzobispo de Granada tenía plena razón. La advertencia era oportuna, y sólo queriendo ser ciegos puede negarse que el Papado, con todas sus prerrogativas, cabe holgadamente dentro de lo defendido por los españoles y otros extraños, incluso no pocos italianos. El Obispo Mendoza, que no era precisamente un amigo de Guerrero, nos dirá: «todos los más que hasta agora han dicho son de parecer que se diga *claramente* que los obispos son superiores a los sacerdotes *iure divino*. Pero se ha venido a adelgazarse el negocio tanto, que se ha tratado *lo que tiene el Obispado de Orden y de jurisdicción*, y si la jurisdicción la tiene *inmediatamente* de Dios o del Sumo Pontífice, y *si se dió toda* al Pontífice para que él la distribu-

(553) *Concil. Trid.*, t. 2, p. 659, Diario de Mendoza.

(554) *Act. Concil. Trid.*, t. 9, p. 48-49.

yese, o si la da Dios por él, de manera que el Papa sea solamente un instrumento, *por quien Dios ha querido repartir* el Orden y la jurisdicción en los ministros de la Iglesia» (555).

Dejando a un lado otros mil detalles, recordemos que Felipe II, Rey de España, recomendó moderación, dando una prueba más de su catolicismo sin tacha. Los franceses estaban a la vista; se anunciaba su venida, y no se les atribuía buenas intenciones, como nación trabajada por el conciliarismo y por las herejías del momento. Esperaban, sin embargo, que el cardenal de Lorena, su jefe, no hablase mucho de reforma, como hombre «tan cargado de Obispos y abadías y de muchos bienes» (556). Los españoles terminaron por presentar un canon *séptimo* redactado a su gusto. Era ciertamente irreprochable (557), como lo será el presentado por el Arzobispo de Sorrento, Julio Pavesi, O. P., aunque era obra de Pedro de Soto, que decía así: «Si quis dixerit, *Episcopos in Dei Ecclesia non esse iure divino constitutos*, presbyterisque superiores, atque *eodem iure* a Romano Pontifice, Christi in terris Vicario, *iurisdictionem non ita* in omnibus recipi, ut *eo* sive in partem sive in totum *aferente* vere non sit ablata: A. S.» (558).

Se advierte el cuidado de aventar todos los temores, declarando cómo el *iure divino*, incluso en la jurisdicción, *no anulaba* la potestad soberana del Papa. La subordinación, como dijimos, es también de *iure divino*. El Obispo de Módena, Egidio de Foscarari, O. P., defensor del *iure divino*, nos dirá el 26 de octubre de 1562 que «*erano circa trenta e quarenta*» las fórmulas presentadas al canon séptimo, aunque muchas quedasen en la sombra. A la de Soto se adhieren muchos Padres, según las Actas, figurando entre ellos el Arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires, O. P., el de Génova, Agustín Salvago, O. P., y otros extraños. Muy cercano a los es-

(555) *Act. Concil. Trid.*, t. 2, p. 660-1. Diario de Mendoza. Lo mismo confiesa Musotti, el 15 de octubre de 1562. *Ibid.*, t. 3, p. 142.

(556) *Ibid.*, t. 2, p. 661.

(557) *Act. Concil. Trid.*, t. 9, p. 107. Decía así: «Si quis dixerit, *Episcopos iure divino* non esse institutos neque presbyteris superiores, et *eodem iure* eos Romano Pontifici Christi Vicario, in quo *solo* tamquam in capite *omnis plenitudo* est potestatis, non subiectos esse. A. S.»

(558) *Ibid.*, t. 9, p. 112. En la nota 5 recuerdan los editores que el Obispo de Ventimiglia le envió, el 9 de noviembre de 1562, al Cardenal Barromeo (S. Carlos), este canon, «perche molti assentiscono a quello dell' arcivescovo de Sorrento, che fu però fatto dal Padre Soto».

pañoles, pero sin identificarse, estuvo el Obispo Santiago Nacchian-
te, O. P., cuyo discurso merece ser tenido en cuenta en la historia
de estas ideas, pues se revela como gran teólogo, conocedor de lo
antiguo y de lo moderno. Después de establecer varias diferencias
entre la potestad de Orden y de jurisdicción, se queda con Cayeta-
no y Torquemada, pero advierte que para Alfonso de Castro (*De lus-
ta Haereticorum punitione*, lib. 2, cap. 24), «*cum aliquibus ex re-
centioribus Hispanis scriptoribus*», la potestad de Orden y de juris-
dicción proceden *immediate a Deo*, de tal modo, «*quod Papa nihil
agat nisi quasi minister dividat dioeceses, det materiam et exerci-
tium iurisdictionis*» (559).

El lector podrá advertir que cada vez se aquilata más en esta
compleja cuestión, que algunos no querían o no podían comprender
en toda su amplitud. El 6 de noviembre de 1562 prevalecen los de-
fensores del *iure divino* en fodo, y entre otros habla el Obispo An-
tonio de Comitibus, O. P., para reafirmar que el Episcopado es de
institución divina, recibiendo de Cristo la potestad de Orden y ju-
risdicción, aunque *en el ejercicio* estén subordinados al Papa (560).
El mismo día dirá el Obispo de Segovia, que brilló mucho en esta
época: «*Habent igitur Episcopi a Pontifice non iurisdictionem, sed
usum*» (561). Que esto no agradaba es notorio. El día siguiente, el 7
de noviembre de 1562, pronunciará un gran discurso el Obispo de
Veglia, el ya conocido y célebre Alberto de Catharo o Alberto Dui-
mio de Gliricis, O. P., a quien vimos entre los teólogos del Papa en
Roma y luego en Trento, ya en la primera época del Concilio. Su
discurso levantó una polvoreda en Trento y Roma, pues si en el
Concilio se repitió el consabido pataleo por parte de los bienaveni-
dos, en Roma se apuntó la idea de buscar un pretexto para llamarle,
alejándole diplomáticamente de Trento. No sabemos que el Obispo
dominico se inmutase. La verdad es que en su discurso no hay la
menor sombra de error, es pura Teología; es más, no llega hasta las
últimas consecuencias como otros, al menos en la forma, aunque
bien se ve cuál es su opinión, cuando dice: «*Christus igitur instituit
dignitatem Episcopalem, a quo omnes potestatem et Ordinis et iu-*

(559) *Ibid.*, t. 9, p. 112-121. Es un largo y magnífico discurso, aunque no lle-
gue a las conclusiones que nosotros defendemos, y donde abundan las citas de teó-
logos, empezando por S. Tomás.

(560) *Ibid.*, t. 9, p. 137.

(561) *Ibid.*, t. 9, p. 139-141.

risditionis *originaliter* habent, sed mediate a Summo Pontifici» (562). Claro que estos pataleos no impiden que, en los días inmediatos, se mostrasen claros defensores de la misma doctrina otros dos Obispos dominicos, Egidio de Foscarari y Timoteo Justiniani, haciendo suyo el canon de Pedro de Soto (363).

Pero todo este estrépito fué sólo un ensayo. El verdadero escándalo se produjo al hablar, días después, el aguerrido palentino Melchor Alvarez Vosmediano, Obispo de Guadix a la sazón y veterano en Trento, donde había intervenido como teólogo en otra época. Hubo quien gritó: «*anathema*», «*expellatur*». ¿Qué dijo el Obispo de Guadix? Pues lo que sabían todos los españoles y algunos extranjeros; pero otros no querían entender. El Obispo de Módena, Egidio de Foscarari, O. P., que estaba presente, nos dirá, en su carta del 5 de noviembre de 1562, al Cardenal Morone, que Vosmediano «*approbo l' opinione*» de Vitoria, haciendo notar cómo en la primitiva Iglesia se hicieron Obispos sin saberlo S. Pedro. Todo esto revela que el ambiente estaba hartó caldeado, y era necesario bien poco para traducirse en polémica ruidosa. En Roma tenían miedo a las *consecuencias prácticas*, y los españoles y extranjeros defensores del *iure divino* en todo, habían agotado la paciencia ante el escamoteo de los Legados. Así se explica la frase fuerte, aunque no errónea del Obispo de Guadix, quien rechazó el *canon séptimo*, «*cum eius materia non fuerit examinata a theologis, neque confectus sit a Dominis Deputatis, neque Vos Legati, inquit, estis Synodus absque nobis, neque nos absque vobis*» (564). Harto más irreverente, y no digamos erróneo, es lo que dijo un Obispo de los contrarios al *iure divino*, y muy curial, cuando le llegó su turno. Según nos cuenta el Obispo de Salamanca, «cuando llegó el tiempo de decir su parecer, quitándose el bonete dijo: *Parcat mihi divina maiestas, ego non sum sui iuris*» (565). La verdad es que estaba hartó necesitado de perdón y de ciencia teológica.

(562) *Ibid.*, t. 9, p. 143-5. El diligente anotador Mucio Calino, arzobispo de Zara, contará esto en su carta del 9 de noviembre al cardenal Cornelio. Estaba Calino con los españoles en esta cuestión *Ibid.*, p. 145, nota 4.

(563) * *Ibid.*, t. 9, p. 146-7.

(564) *Ibid.*, t. 9, p. 194-5. Los insultos los extendieron aquellos guerrilleros a la misma nación española. Lorena dijo que si es francés hubiese apelado a un Concilio más libre.

(565) *Ibid.*, t. 2, p. 669. Diario ds Mendoza.

Ahora bien, ¿a qué conclusiones llegó Trento? El triunfo fué de Roma, aunque la controversia no fuese del todo inútil. Siguió ésta, pero nosotros queremos hacer punto final. El Obispo Mendoza nos dirá el 9 de diciembre de 1562, que lo referente a la institución del Episcopado *«ha venido a ser peor que lo de la residencia; ha habido tanta diferencia de pareceres, que no se puede adivinar en lo que parará, porque los que hacen los negocios del Papa, pareciéndoles que si se explicase que los Obispos son instituidos iure divino, et quod eodem iure sunt presbyteris superiores, de aquí se podría inferir que la jurisdicción también les viene de Dios, y que la residencia sería también de iure divino, cosa de ellos tan temida, no querían que este negocio se determinase. Los demás instan grandemente en esto, de suerte que hay gran miedo no sea parte para que el Concilio se suspenda»* (566).

No se suspendió; pero no se aclara el horizonte. Sigue la controversia; se reforman los Decretos; se prorroga la *Sessio*, por no haber acuerdo; se trata *De Matrimonio* en 1563; se vuelve a lo de residencia..... y los meses pasan. El 16 de mayo de 1563 tendrá que decir todavía el V. Bartolomé de los Mártires, O. P., en plena Congregación: *«Ecclesia deformata valde est, quae rigurosa et dolosa reformatione indiget»*. El día 20 del mes de abril murió Pedro de Soto, escribiendo en el lecho de muerte su conminatoria carta al Papa, pidiendo se definiese la residencia *iure divino*, a la vez que proclama la institución divina del Episcopado, y el primado del Papa, incluso sobre los Concilios. *«Si vero non fecerit, le dice Soto al Papa, non dubito multum Sedem Apostolicam amissuram et Sanctitatem vestram ultimam damnationem in iudicio Dei incursum»* (567). Tenía motivos y autoridad para hablar así.

El resultado no sufrió cambios sustanciales. El Rey de España, Felipe II, constante en su deseo de no perjudicar el crédito de la Santa Sede, a pesar de una resistencia que los buenos no aprobaban, prefiere la transigencia y muestra preocupación por Trento. En las Actas inéditas del capítulo Provincial de la Provincia de España, celebrado a primeros de mayo de 1563, en el convento de Nuestra Señora de Atocha de Madrid, tenemos una carta de Felipe II, dirigi-

(566) *Ibid.*, t. 2, p. 666. Añade el obispo de Salamanca que si no se define nada, después de tanto ruido, tan divulgado en toda la Cristiandad, sería un escándalo y una desilusión.

(567) En el tomo 1 de nuestra obra sobre Pedro de Soto. Apéndices, n. 14, p. 376-7, la publicamos íntegra.

dá a los Padres capitulares, donde pide oraciones a todos los monasterios de Dominicos, incluídas las monjas, para que Dios conserve y acreciente la unidad de la Iglesia, y para que el Concilio «*se prosiga y acabe, y se provea lo que conviene al bien universal de la Cristiandad*».

El Decreto definitivo *De Sacramento Ordinis*, con su correspondiente *De reformatione*, se promulgó, por fin, el 15 de julio de 1563. En él hay harto poco de lo que tanto apasionó en Trento. Dios lo permitió así, y debemos creer que para bien de la Iglesia. La historia interna del Concilio de Trento nos ha hecho ver muchas veces el cumplimiento de la promesa de Cristo. En medio de las miserias humanas se descubre la asistencia divina. Aparte de esto, lo definido y la controversia tridentina señalan, como siempre, la ruta de la verdad indiscutible y de la ciencia teológica, para avanzar por ella con nuevas conclusiones. Los cánones *segundo*, y sobre todo el *sexto y séptimo*, definen algo *sustancial*, que los capítulos correspondientes declaran. No aparece la expresión *iure divino*, ni aquí, ni al tratar de la residencia en el Decreto *De reformatione*, pero hay algo equivalente. Para nosotros el Episcopado es *Orden-Sacramento*, de *institución divina*, con una potestad, *iure divino*, de Orden y jurisdicción inherentes, superior *iure divino* a los simples presbíteros. Todo esto *sin mengua* del primado del Vicario de Cristo, del Papa, que es algo indiscutible, sobre toda la Iglesia, sobre los Concilios, sobre los Obispos y demás miembros inferiores de la jerarquía eclesiástica. *La subordinación* es tan de *iure divino* como la institución; no en vano son grados jerárquicos. Sin esto la Iglesia no sería una sociedad espiritual y sobrenatural *perfecta*, ni el Papa sería Vicario de Cristo como lo es y debe creer todo católico. En esta posición nuestra no todo es de fe; pero creemos que lo *no definido, expresa y directamente*, es, al menos, *verdadera Teología*.

CONCLUSION

La aplicación del Concilio de Trento fué obra, en gran parte, del Papa Dominico S. Pio V. La Iglesia tuvo el Papa que necesitaba.

De todo lo dicho se infiere la *aportación de la Orden Dominicana al triunfo de la Iglesia con el Concilio de Trento*. La hemos visto

en *primera línea* en la lucha contra el protestantismo y contra Lutero; la vimos contribuir eficazmente a la preparación del Concilio, tan deseado por los buenos católicos; está representada en Trento por tan gran número de Arzobispos, Obispos, Procuradores y Teólogos, amén de los Cardenales y Teólogos que en Roma asesoran al Papa, que nos dan la bonita cifra de **126 Dominicos**, y sube a los **ciento treinta**, por lo ménos, si incluimos a los Maestros del Sacro Palacio, siempre activos en las controversias y Decretos tridentinos. La calidad *teológica y moral de los Dominicos* ha podido apreciarla el lector. No en vano la Orden Dominicana es la Orden de teológica por excelencia, desde sus comienzos, gracias al gran español Santo Domingo de Guzmán; no en vano supo seguir las rutas marcadas por el Doctor Angélico, y vivía en el siglo xvi uno de los momentos más gloriosos de su historia, gracias al Renacimiento teológico que la misma Orden Dominicana hace triunfar antes de Trento, principalmente en España, tan presente en el Concilio. Por eso hemos podido observar que la tónica de las intervenciones de los Padres y Teólogos Dominicos en el Concilio de Trento está reflejada en la firmeza, solidez y visión teológicas, que se revela en sus discursos, y en el espíritu reformador, que caracteriza a sus miembros. Se les ve firmes y seguros en el terreno dogmático y teológico; se les ve también decididos en la gran empresa reformadora de la Iglesia.

Pero la providencia divina tenía reservada a la Orden Dominicana otra gloria singular. *El Papa destinado por Dios para aplicar los Decretos de Trento sería un Dominico: el futuro S. Pío V.* Dijimos al exponer la controversia sobre el *iure divino* que aquellas luchas tridentinas no habían sido infructuosas, aunque esta expresión no figure en el Decreto aprobado. Añadimos que contenía éste cosas sustanciales. Lo mismo podíamos afirmar de los Decretos *De reformatione*. Para expresarlo todo en una frase, no dudamos en afirmar que antes de Trento, durante el Concilio y después de concluido, *lo que hacía falta*, ante todo, era *un Papa*, un Vicario de Cristo que supiese y tuviese decisión para cumplir con sus deberes sagrados, pensando sólo en Dios y en la Iglesia de Cristo, y rompiendo con toda la trama de los intereses creados. Pío IV, que aprobó los Decretos tridentinos, se esforzó por responder a las esperanzas de los buenos; pero era necesario otro Papa de más temple. Dios lo dará a la Iglesia muy luego. A los dos años de concluirse el Concilio Pío IV dejaba de existir. El 20 de diciembre de 1565 se dijo la misa de Espíritu Santo; luego se inician las reuniones del cónclave, de

donde saldría el nuevo Papa. Suenan muchos candidatos; se forman bandos. El Cardenal Ghislieri, que es nuestro S. Pío V, tendrá votos; pero no es de los que se creen candidatos preferidos, según los cálculos humanos. Era un religioso, era un hombre austero, era un santo; pero por esto mismo no era el preferido por ciertos electores, que buscaban la tiara para sí o para sus amigos. La asistencia divina se hizo visible el 7 de enero de 1566. Puestos ya de acuerdo el Cardenal Farnesio, nepote de Paulo III, y el Cardenal Borromeo, nepote de Pío IV. fué elegido por aclamación el Cardenal Ghislieri. «Al anochecer fueron los cardenales a la celda de Ghislieri y *le condujeron casi por fuerza* y contra su voluntad a la capilla Paulina», y allí le proclaman Papa, dando sus votos en voz alta los cardenales, previo acuerdo. Pacheco dirá *«que la elección fué visiblemente obra del Espíritu Santo»*; el Embajador español Requeséns le señalaba ya antes como el Papa *«que pide el tiempo actual»*. Ya elegido, los buenos, los que deseaban la verdadera reforma, lo reciben con gran alegría; los mundanos no pueden disimular sus temores; *pero todos ven la mano de Dios en tan fausto suceso*. Nacido S. Pío V de una familia modestísima, en 1504, pertenecía a la Orden Dominicana desde los catorce años, y en ella se formó moral e intelectualmente. Su talento y virtud le llevaron al profesorado y a los más altos cargos, dentro y fuera de la Orden. Ahora se veía Papa; pero ni cambió su vida austera y penitente, ni su hábito. Desde entonces los Papas visten la túnica o sotana blanca. Al darnos cuenta Pastor de su vida y de los hechos de su Pontificado, no puede menos de escribir: *«Que con el Cardenal Ghislieri llegaba a reinar en el trono Pontificio el pensamiento de la reforma y el espíritu del Concilio de Trento, sabíalo todo el mundo que conocía, ya fuera de oídas, el ardiente celo del nuevo Pontífice.»*

«Jubilosos difundieron los amigos de una fundamental renovación de la Iglesia la noticia de la elección de Pío V y sus primeros actos de reforma, y al fin del primer año de su reinado resumía un observador sus impresiones acerca de él con estas palabras: *«el nuevo Papa, a quien las malévolas predecían un corto pontificado, tiene aún vida para diez años y planes de reforma para ciento y mil»* (568).

La curia romana, Roma y todo el mundo cristiano notaron pronto la presencia, la autoridad y el ejemplo del Papa Santo, que no tenía

(568) Pastor, *Hist. de los Papas*, vol. XVII, y en especial las págs. 60, 62, 68 y 136.

en su cuerpo más que piel y huesos, en frase de un embajador. Un Papa así no necesitaba la definición expresa del *iure divino* en la residencia. Roma se despobló de gente ociosa e intrigante. El nuevo Papa, que será también el vencedor del turco en Lepanto, logró la gran victoria de la reforma universal, favoreciendo a la vez todo lo que contribuía a que la Iglesia tornase a su verdadero ser. Si los pobres tenían en él a un padre, la ciencia teológica tuvo un protector. A S. Pío V se debe la edición de las obras de Sto. Tomás, con los comentarios del Cardenal Cayetano a la *Summa Theológica*. El le proclamó Doctor de la Iglesia, a la vera de los máximos Doctores de la misma. Al morir en 1572, podía esperar tranquilo el juicio de Dios, pues el supremo juez no nos pide imposibles. S. Pío V puso toda su alma y todas sus extraordinarias facultades en el fiel cumplimiento de su misión. Trento había encontrado el Papa que necesitaba. «*Conmovidos contemplamos hoy en la Iglesia de Santa María la mayor, entre las reliquias del gran Papa, el ejemplar de los Decretos tridentinos por él utilizado. Este libro de poca apariencia fué en sus manos la palanca con que desquició un mundo de desórdenes*» (569). La Orden Dominicana puede estar orgullosa de su Santo Pontífice, que será también el Papa del Rosario.

FR. VENANCIO D. CARRO, O. P.

(569) *Ibid.*, p. 263; Mortier, *ob. cit.*, t. 5, p. 540-544.

La Existencia en la Filosofía de Sto. Tomás

I

La Filosofía de la Existencia es sin duda el exponente más aleccionador de la Cultura y de la Filosofía contemporáneas. Nuestro tiempo ha sido calificado con el severo apelativo de «época de la crisis de la Filosofía». Sin embargo, aun siendo verdad que el Existencialismo es la crisis de la Filosofía, representa con todo una enérgica y meritoria reacción contra el idealismo, que no podemos menos de registrar en favor de la «Filosofía novísima».

Muchos autores tomistas trabajan en la actualidad por iluminar las trágicas oscuridades de la Filosofía Existencial con la luz de la Filosofía de Sto. Tomás, exponente máximo de la Filosofía tomista.

Una laguna se advierte, sin embargo, en la literatura tomista sobre el tema de la Existencia: falta por hacer un trabajo, que aborde directamente y de primordial intento el concepto que el Angélico Maestro tenía de la Existencia. Falta un estudio que ponga de manifiesto el significado, auténticamente original, que posee la existencia en el sistema tomista. Estamos firmemente convencidos de que este es el modo verdaderamente filosófico de enjuiciar imparcialmente el Existencialismo, el medio para valorar sus conclusiones y la única manera de adentrarnos por la selva enmarañada de sus corrientes, aprovechando lo que en ellas hay de verdad, sin peligro de verse envuelto en las redes de su léxico, casi siempre sugestivo, al servicio de una dialéctica sofística.

Presentamos hoy un aspecto, no ciertamente el más interesante de este tema sugestivo, que es la noción de la existencia en la metafísica de Sto. Tomás. Analizamos la existencia en sus relaciones con la esencia, su coprincipio inseparable en la formación del ente (1).

(1) El presente estudio forma parte de un trabajo más amplio. Omitimos extensas partes del mismo, en especial un capítulo en que descendemos a considerar la realización concreta de la existencia en los distintos seres. Sólo aña-

El existir es el acto por el cual un ente es o existe. Por su carácter primitivo procede y condiciona no sólo todo lo que un ente es o hace, mas también todo conocimiento que nosotros tenemos de él (2). La originalidad del ser y su primacía sobre el conocer procede de la originalidad primitiva de su acto de existir (3). La existencia funda el ser y el conocer y a la base de toda verdadera metafísica de la realidad y de toda verdadera teoría del conocimiento hay que contar siempre con su presencia decisiva. «El «esse» o el «existir» en su acepción más formal es el alma, el principio más profundo del pensamiento del ser» (4).

La Filosofía, que es una concepción del mundo, una interpretación de la realidad en su totalidad, puede considerarse como una oscilación entre los dos polos del ser: esencia y existencia. Cuando predomina la esencia, lo universal absorbe el singular, el individuo, para moverse en la esfera de las ideas abstractas. Recordemos los nombres de Platón, Plotino, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel... Si el acento se pone exageradamente sobre la existencia, hay peligro de quedarse en un puro nominalismo, fijando la atención en lo accidental y fenoménico de la realidad. Lo atestigua el nominalismo presocrático de la Escuela Jónica, el nominalismo medieval y el moderno nominalismo común a empiristas, bergsonianos, existencialistas y demás filosofías antiintelectualistas contemporáneas.

En la mayor parte de las metafísicas clásicas, incluidas muchas escolásticas (la de Escoto y Suárez, por ejemplo) es de muy poca importancia al acto existencial. En los escolásticos y, en general, en las metafísicas del ser, se admite, en principio, su importancia. Pero

diremos una segunda parte en que intentamos captar el sentido auténtico de la existencia creada, guiados siempre por los principios que rigen la metafísica de Santo Tomás.

(2) «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia, ut dicitur *Metaphys.*, lib. IX. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifesto apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus» I. P., q. 87, a. 1.

(3) «Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest rei secundum quod aliquid non est... Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse». I. C. *Gentes*, cap. 28. «Ipsum esse est actus ultimus, qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat». QQ. *DD. de Anima*, q. unic. a. 6, ad 2.

(4) M. D. ROLAND-GOSSELIN, O. P. *Essai d'une Étude critique de la connaissance*, Première partie, p. 80.

después se procede como si la existencia no tuviera ningún papel que realizar en el análisis del ente en cuanto tal. Olvidan que el objeto de que tratan es «lo que existe o puede existir». Por eso, no sólo «lo que»—*id quod*—, mas también el «existe»—*est*—ha de estar presente en toda metafísica del ente en cuanto tal.

«Desde Platón hasta nuestros días parece como si el miedo de la existencia fuera el principio de la sabiduría», escribe Gilson, aludiendo a la frase bíblica (5).

Platón es el tipo del filósofo esencialista. El ser se da únicamente donde es posible a la inteligibilidad. Para el filósofo de la Academia, antes de plantear el problema de existencia, es necesario tener resuelto el de la esencia o naturaleza. La cuestión «quid sit» precede necesariamente a la «an sit». Pero es imposible la inteligibilidad del ser, si suponemos que todo cambia o deviene. La permanencia e inmutabilidad en el ente hacen posible su inteligibilidad. El ser en Platón se define: «lo que es sí mismo en cuanto sí mismo», «el sí mismo en oposición a lo otro» (6). La ecuación identidad=realidad se impone en el mundo platónico. Y como la verdadera identidad no se da más que en el mundo separado, sólo las ideas son verdaderas realidades.

S. Agustín habla del único ser que «verdaderamente es», en oposición a todos los demás, que «en verdad no son» (7). El primero es inmutable, idéntico siempre a sí mismo (8); los demás son múltiples y están en perpetuo fluir (9). Algunos escolásticos llamaban al ser creado «ser secundario», «ser de indigencia», «ser falso» (10).

En las dos principales síntesis escolásticas al margen del tomismo, la de Escoto y Suárez, la dualidad de esencia y existencia no se encuentra en su teoría del ente, a causa de su método conceptual y apriorístico en el análisis de la idea del ser. Santo Tomás y los to-

(5) E. GILSON, *Limites existentiels de la philosophie*, pág. 4.

(6) Cfr. PLATÓN, *El Sofista*, pp. 62, 64, 67, 75, 88... Ed. *Obras Completas*, t. II, en Nueva biblioteca filosófica. Madrid. 1934.

(7) «Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est non vere est: non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse». S. AGUSTÍN, *In Joannis Evangelium*, tract. XXVIII, cap. 8, n. 10, PL. 55, 1680.

(8) *Ibid.*, n. 11, col. 1682.

(9) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*; lib. V, cap. II, PL. 42, 912.

(10) Cfr. GUILLERMO DE AUVERGNE. *De Trinitate*, cap. 6: «Quod omnium esse secundarium necessario dependeat a primario». Ed. 1647, t. 2, pág. 6, b. En otro lugar llama a las creaturas «umbras exiguas atque vestigia et signa permodica». *Secundae partis de Universo*, pars. I, cap. 33.

mistas conservan el contacto con la realidad, denunciando y reconociendo su diversidad esencial en la unidad proporcional del concepto del ente. Escoto y Suárez se limitan a la descomposición del concepto abstracto del ente (11). «El procedimiento empleado por Duns Escoto para obtener el concepto quiditativo unívoco del ens... es exclusivamente un procedimiento de separación formal, de *catharsis* conceptual, una «via remotionis», que permanece siempre en línea platónica» (12). El concepto del ente no es «lo que existe o puede existir»; es «un concepto solamente determinable, no incluyendo nada determinante», es decir, ninguna de sus diferencias (13). Por eso, el ser tiene un concepto perfectamente uno, aunque su univocidad sea especial, porque siendo la idea más general es también la más indeterminada (14).

Suárez depende mucho de Escoto y sus concepciones del ente son paralelas (15). «Queda influenciado por Escoto mucho más de lo que él mismo cree; la mentalidad escotista penetra la mentalidad suareciana» (16). Suárez distingue el ente-nombre y el ente-participio; se llaman entes por el *esse*, con el que se relacionan (17). Rechaza la proporcionalidad tomista de esencia y existencia en la idea

(11) Cfr. A. MARC, S. J., *L' idée de l' Etre* en «Archives de philosophie», vol. X (1933-1934), pp. 73-91 y 101-111.

(12) J. MARECHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier I, pág. 114, Paris, Desclée de Brouwer, 1922-1947. Cfr. CAYETANO, *De nominum analogia*, cap. 5, n. 16, p. 41-42, ed. ZAMMIT, Roma, 1934.

(13) «Ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis, et determinans tantum est conceptus differentiae: ergo isti erunt primo diversi ita quod unum nihil includit alterius». ESCOTO, *Op. Ox.* I, Dist. 3, q. 3, n. 6.

(14) Cfr. ESCOTO, *Op. Oxon.*, *ibid.*, n. 28. A propósito de la revisión crítica de las obras de Escoto por los Editores de Quaracchi se multiplicaron los artículos y libros sobre Escoto, principalmente acerca de su concepción unívoca del ser. Aparecieron magníficas críticas hechas desde el campo tomista. Cfr. E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Scot.* «Archives d' Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age». 1927. J. MARECHAL, *Le point de Départ de la Métaphysique*, Cahier I, Paris, Desclée. A. MARC, *L' idée de l' Etre chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure*, «Archives de philosophie», vol. X» (1933-1984).

(15) «Dici potest... ens., in ordine ad usum dialecticum dici posse univocum, quia et potest esse medium demonstrationis et simpliciter ac sine addito dicitur de ente creato et increato, et secundum nomen et secundum conceptum commune est. Metaphysice vero esse analogum, quia non aequali habitudine et ordine est in inferioribus». SUÁREZ, *Disp. Metaphys.* disp. 28, Sect. 3, n. 20.

(16) A. MARC, *L' idée de l' Etre*, loc. cit. pág. 49.

(17) Cfr. SUÁREZ, *Disput. Metaphys.* Disp. 2, sect. 4, toda ella.

del ente, pues este no significa la esencia orientándose a la existencia realmente idéntica o diversa; para Suárez la idea del ente representa a la vez el ente actual, que existe y el posible que no existe. No afirma ni niega la existencia; sencillamente abstrae de ella (18). Por eso la idea de ente es la más general y puede tener unidad absoluta, siendo las cosas diversas esencialmente. Es que el concepto objetivo, no es la naturaleza real aprehendida, sino su representación (19).

La existencia, pues, desempeña un papel muy secundario tanto en la Filosofía de Escoto, como en la de Suárez; ambos hacen abstracción de ella. Y justamente es Suárez, quien, a través de Wolf, ha transmitido a la Filosofía moderna las enseñanzas de la Escolástica. «Sus «*Disputationes metaphysicae*» son un nudo de comunicaciones entre los modernos y los escolásticos»; Suárez constituye «un excelente puesto de observación desde el cual se descubren, con las líneas directrices de los sistemas, las nociones de ente que los Escolásticos transmitieron al pensamiento moderno (20).

En Suárez la existencia no pasa de ser la posición pura y simple de una esencia fuera de la nada o de sus causas (21). Pero no la añade ninguna perfección, porque la esencia tiene por sí misma cierta actualidad entitativa antes de recibir la existencia. La esencia actual, para Suárez, no se contrapone a la existencia, sino a la esencia posible. La existencia no es realmente distinta de la esencia; es una propiedad de ella.

Descartes será quien primero sufra la influencia suareciana en la filosofía moderna, que él inaugura. En Descartes la existencia es una perfección de la esencia. Una cosa existe o no existe si a su esencia—más exactamente, si a la idea clara y distinta de su esencia—compete existir. La existencia es una deducción de las ideas o notas de las cosas. Sólo hay una cosa a cuya esencia pertenece existir: Dios.

(18) «*Ens secundum illam duplicem (ens ut nomen et ens ut participium) non significat duplicem rationem dividendem aliquam communem rationem entis, seu conceptum communem, sed significat conceptum magis vel minus praecisum: Ens enim vi nominis sumptum significat id quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia non quidam excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo. Ens vero ut participium significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali et ita significat illud magis contractum*». SUÁREZ, *Disput. Metaphys.* disp. 2, sect. 4, n. 8.

(19) Cfr. F. X. MAQUART, *Elementa philosophiae*, T. III, II, pág. 23. Parisiis, A. Blot., 1938.

(20) A. MARC, *L'idée de l'Etre...* loc. cit. pág. 11-12.

(21) SUÁREZ, *Disput. Metaphys.* disp. 31; sect. 4, toda ella.

La deducción de la existencia de Dios a base de su idea clara y distinta es el verdadero y sólido argumento para probarla.

También a Kant el problema de la existencia se le plantea a propósito de la existencia de Dios. He aquí sus principales afirmaciones: «Para ninguna cosa la existencia es atributo o determinación» (22). «Es claro que *ser* no es un verdadero predicado, es decir, el concepto de alguna determinación, que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es únicamente el hecho de poner una cosa o ciertas determinaciones en sí mismas» (23). La existencia es a lo sumo un predicado lógico de las cosas. Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles. «La existencia es la posición absoluta de una cosa; se distingue por eso de todo atributo, el cual en tanto que atributo, no es jamás aplicación a otra cosa sino de una manera puramente relativa» (24). Y en otra parte de la *Crítica de la razón pura* escribe: «La existencia es una formación lógica perfectamente vacía, una abstracción pura, un pseudoconcepto».

El idealismo, al esencializar totalmente el ser, y en virtud de su principio primordial: «lo que es racional es real y lo que es real es racional», se encierra en una filosofía del puro concepto y se centra sobre la consideración de esencias en cuanto tales, decidido de antemano, si no a ignorar completamente los problemas existenciales, al menos a tratarlos como pertenecientes a un orden distinto del de lo inteligible (25). Kant los había dejado también para la Razón práctica.

La Filosofía Existencial es una protesta contra la «desexistencialización» del verdadero existente que es el hombre individuo, al cual el idealismo había envuelto en el anónimo de la totalidad. La problemática existencial está centrada sobre el hombre, sobre la existencia humana. Heidegger se propone llegar, a través del hombre, al problema del ser. Quiere llegar a la existencia en su originalidad irreductible, en su realidad concreta y auténtica. Por eso, no se conforma con el concepto de existencia, que es subjetiva y paradójica, irreductible a conceptos. El existencialismo es ultrarrealismo. Ataca a

(22) *Kants gesammelte Schriften*. Berlín, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1912. Band. II, pág. 72 (Cf. ANGEL GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la Filosofía existencial*, Madrid 1945, pág. 42).

(23) *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, T. 2, Abt. 2, Buch, 3. (Cfr. FINANCE, *Etre et agir*, París 1945, pág. 80).

(24) Cit. de GONZÁLEZ ALVAREZ, ob. cit., pág. 44.

(25) F. GILSON, *Les limites existentielles de la philosophie*, pág. 14.

Descartes. No soy, porque pienso; pienso, porque soy. El ser no incluye el pensar, sino el pensar incluye el ser. El objeto de la Filosofía es mi existencia, la experiencia angustiosa y trágica, que me revela mi limitación, mi nada y mi pecado, para ponerme delante de Dios, o dejarme en el abismo de mi ser para la nada y mi ser para la muerte (26).

II.—Esencia y existencia, principios del ente

La noción tomista del ente implica dualidad: esencia y existencia. La Filosofía de Santo Tomás no es conocimiento de una parte de la realidad; abarca la totalidad del ente, y consiste en la mutua armonía de sus dos elementos constitutivos.

Esta dualidad en la intimidad del ente no dice necesariamente composición de sus dos elementos. En sí misma sólo habla de proporción de la esencia al existir. Por ser proporción, es analogía; por eso, no abstrae perfectamente de los analogados. Esta proporción que se encierra en la idea del ente es relación de identidad en Dios; pero importa composición en todos los seres creados (27). En toda creatura esencia y existencia son los principios metafísicos de su composición entitativa. (28)

Dos principios del ente. No intentamos, sin embargo, definir los principios del ente. Toda verdadera definición, si es esencial, consta de género próximo y última diferencia. Pero el ente no es género y por consiguiente no admite determinación en la que no esté incluido él mismo (29). Es lo primero que conocemos y el final de toda

(26) Cfr. V. M. KUIPER, O. P., *Aspectos del existencialismo*, Revista de Filosofía, t. III (1944), pp. 357-384.

(27) «Omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia». I. C. Gentes, cap. 22.

(28) «Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est». I. P. q. 3, a. 7, ad 1.

(29) «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit... Unde oportet quod omnes alias conceptiones accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens, unde... ens non potest esse genus, sed secundum hoc dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, quo nomine ipsius entis non exprimitur». De verit. q. 1, a. 1.

resolución cognoscitiva. Los principios simples —prima simplicia— los últimos elementos no pueden ser definidos (30).

Tratándose de los principios primeros del ente, es decir de sus principios metafísicos, es un error querer imaginarlos como algo absoluto e independiente, como los átomos inteligibles en la composición del ser. Es la tendencia del espíritu humano a «cosificar» e «hipostatizar» las formas y los principios, en virtud de su inclinación natural al ente concreto en las cosas materiales. Santo Tomás nos pone en guardia contra tal peligro, origen de muchos errores (31).

Esencia y existencia no son dos «cosas», dos entidades, que poseen en sí mismas una consistencia propia. Hamelin seguía la letra de Aristóteles al concebir la realidad como un conjunto de relaciones; Santo Tomás llegó al espíritu de la enseñanza del Filósofo al descubrir en la estructura más íntima de la realidad un conjunto de relaciones *transcendentales*, según el cual la esencia, como esencia, se ordena a la existencia (32), y esta no se da más que en unión con una esencia. «La existencia no existe», dice profundamente Cayetano (33); Hamelin a causa de su idealismo entendía los principios del ser, como «principios de la representación», reduciendo así las relaciones, que en Aristóteles y Santo Tomás eran transcendentales y profundamente realistas, a «representación de relaciones» (34).

Esencia y existencia son, por consiguiente, dos principios correlativos, que entran en la composición del ente creado. En cuanto tales, el uno no es ni se concibe sin el otro. Por eso, es imposible definirlos independientemente. Poner una esencia, como esencia, es

(30) «Prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest». In *IX Metaphys.* 1, 5, n. 1826. Por eso, ni el ser, ni la existencia, ni la esencia son sujetos de definición propiamente dicha. Y los «primeros principios» noéticos son indemostrables, porque se fundan inmediatamente sobre el ser, y son no solo principios, sino también primeros.

(31) «Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur». *De virtutibus in communi*, a. 11.

(32) «Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse» *De ente et essentia*, cap. 1.

(33) CAYETANO, In «*De ente et essentia*», cap. 5, q. 10.

(34) J. FINANCE, escribe a este propósito: «Lo que opone al doctor escolástico el filósofo idealista, no es haber concebido la realidad como un conjunto de relaciones; es, de una parte, haber reducido estas relaciones a «representaciones de relaciones»; y, de otra, haber pretendido construir sintéticamente la realidad a partir de elementos simples». *Etre et agir*, París 1945, pág. 41.

poner a la vez una existencia actual o posiblemente realizada. La esencia en cuanto tal no puede abstraer de su orden transcendental a existir.

Aquí hay que buscar realmente la diferencia más profunda entre la concepción aviceniana y la teoría tomista de la existencia (35).

Avicena, procediendo *a priori* en el análisis del concepto de esencia, en su sentido de quiddidad, que se expresa por la definición de una cosa (36), no solamente no encontraba en ella la existencia, sino que llegaba a romper toda relación transcendental entre ellas, haciendo de la existencia un accidente predicamental. Esencia y existencia no serían dos principios correlativos, sino dos «cosas», de cuya unión resultaría una tercera. La unión de esencia y existencia es, en el filósofo árabe, la de un sujeto con sus accidentes. La accidentalidad existencial de Avicena le llevaba a un ultrarrealismo en la distinción entre esencia y existencia, aceptado después por muchos escolásticos.

Santo Tomás, siguiendo la inspiración de Avicena, emplea también la distinción de los conceptos de esencia y existencia para concluir su distinción real. Tanta importancia daba al argumento, que es el que principalmente aduce en sus primeros escritos (37). Es notable que en estos lugares no contrapone «essentia», a «esse», sino «quidditas» y «essentia vel quidditas» a «esse».

Santo Tomás no afirma que la existencia sea totalmente ajena al concepto de esencia. Lo que dice es que la existencia actualmente realizada, el ejercicio del existir, el tener existencia en la naturaleza no entra en el concepto de ninguna esencia creada,

El análisis de cualquier esencia creada no puede darnos una «existencia hecha». Pero ¿excluye en la esencia creada la posibilidad de existir en la realidad de las cosas? Que su no existencia actual no implica contradicción es evidente. Y ¿no es también contradictorio el que una esencia no diga orden a existir, el que una esencia no pueda existir? En la doctrina tomista las esencias son constituidas, en su ser objetivo, por el entendimiento divino que piensa la esencia divina como participable de infinitos modos fuera del mismo Dios,

(35) Suponemos aquí el estudio de la teoría aviceniana de la existencia. De ella nos ocupamos largamente en otra parte no publicada de este trabajo.

(36) «Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur». *De ente et essentia*, c. 1.

(37) Cfr. *De ente et essentia*, cap. 5; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1.

es decir como posibles realizaciones finitas y participadas de su divina esencia (38). Por consiguiente, en la misma constitución objetiva de la esencia creada por el entendimiento divino está incluido su orden a existir, su posibilidad de recibir la existencia con solo añadir la voluntad omnipotente al conocimiento omnisciente (39).

En esta concepción tomista de la existencia en relación con la esencia se armonizan la accidentalidad existencial de Avicena y la distinción lógica admitida por Averroes. Entre las dos posiciones de la filosofía musulmana el Doctor Angélico elabora la distinción real sin llegar a la accidentalidad, ni a hipostatizar la esencia y la existencia, como hace después Gil Romano (40). Suárez, al combatir a Santo Tomás, se movía en un plano distinto de aquel en que estaba colocado el Angélico, e incurría así en el sofisma que los lógicos llaman «ignorancia de elenco» (41). Confundió la doctrina de Gil de Roma con la de Santo Tomás, como antes lo había hecho Escoto (42). Hocedez S. J., escribe a este propósito: «Gil por su «cosificación» de la distinción real ha exagerado el pensamiento de Santo Tomás... El ha creado la confusión en esta materia. Gil es el inventor del monstruo, que ha exasperado a Escoto y Suárez. Lo que estos maestros han comprendido y combatido es la doctrina egidiana, han exagerado a su vez, la distinción solidamente real, que Gil ha sostenido».

Si los argumentos suarecianos tienen valor contra la posición de Avicena y de Gil de Roma, sin embargo dejan intacta la concepción tomista. En efecto, la unión de esencia y existencia no es la de dos

(38) «In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae». I P., q. 15, a. 2.

(39) «Necesse est quod eius (Dei) scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam». I P., q. 14, a. 8.

(40) AEGIDI ROMANI, *Theoremata de esse et essentia*, Texte précédé d'une introduction historique et critique par EDGAR HOCEDEZ, S. J., Louvain, 1930. Ver *Introduction*, pág. (35) ss. y texto, p. 21 ss.—Cfr., no obstante, G. SUÁREZ, O. S. A., *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia*, CIENCIA TOMISTA 75 (1948), p. 66-100, 230-273.

(41) Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, disp. VII, sect. 2, n. 19-28.

(42) «Suárez identifica distinción real y separabilidad, al menos *de potentia Dei absoluta*, y afirma en consecuencia: «Essentiam creatam in actu extra causam constitutam, non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res sen entitates distinctae». Puesta en estos términos la cuestión, no se trata para nada del problema considerado por los tomistas y Santo Tomás mismo respondería: No». M. DE SOLAGES, *Le procès du thomisme*, Revue Thomiste, 1927, t. X, pág. 395.

«cosas o entidades distintas», ni la de un sujeto con sus accidentes; es la unión de un principio de determinación formal y su realización. La existencia penetra en la intimidad de la esencia; es el «complemento de toda forma y naturaleza» (43), es «lo más formal e íntimo en las cosas» (44). En una palabra, puede decirse que la existencia «es constituida por los principios de la esencia» (45). «Es el acto del ente, y procede—resultans—de los principios de la cosa» (46).

Esta es la posición media, que combatía Siger de Brabant, como doctrina tomista (47). Ni la accidentalidad y «cosificación» de Avicenna; ni la sustancialidad de Averroes, a quien seguía el de Brabant (48). Juan de Santo Tomás expresa así esta idea: En realidad la esencia es producida bajo la existencia—*ut subiecta existentiae*—no independientemente de ella y de la acción del agente, sino por medio de ella, al igual que la naturaleza no es producida separadamente del compuesto sino en él (49).

Esencia y existencia son dos principios de una totalidad compuesta, que es el ente creado; forman un todo sustancial. Por eso, son dos principios correlativos. En cuanto principios no pueden concebirse como algo en sí mismo absoluto, sino relativo; no son *in se*, sino *ad aliud*. Por eso, ponerlos uno frente a otro como dos cosas con consistencia propia es sencillamente destruirlos, tratar un *ad aliud*, como si fuera un *in se*, definir una relación como se define una cosa absoluta (50).

Esencia y existencia son entes «ut quo».—El objeto formal de la inteligencia es el ente. ¿Son entes esencia y existencia?

Por lo que hemos dicho se puede averiguar fácilmente la solu-

(43) I P., q. 3, a. 4.

(44) I C. *Gentes*, cap. 23, I P., q. 8, a. 1.

(45) *In IV Metaph.*, l. 2, n. 558.

(46) *III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2.

(47) «Ponunt quidam modo medio, quod esse est aliquid additum essentiae, non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum *per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae*». Y al combatir esta posición se expresa así: «Sed constitutum per principia essentiae est res ipsa; quare non erit additum nisi tu dicas mihi quod sit constitutum effective, sicut accidentia et tunc erit accidens». GRABMANN, «*Neuauergefundenen*» «*Quaestionen*» *Sigers von Brabant zu den Werke des Aristoteles*, en «*Miscellanea Francesco Ehrle*, t. I, 1923.

(48) Cit. por GRABMANN, *Neuauergefundene* «*Quaestionen*» *Sigers*, pág. 136.

(49) J. DE SANTO TOMAS, *Phil. Nat.* III, P. q. 1, a. 2, Ed. Reiser, t. 2, pág. 556.

(50) LOUIS DE RAEYMAEKER, *La structure de l'être fini*. *Revue Neo-scholastique*, 1932, pág. 195.

ción a esta pregunta. En la metafísica tomista de la estructura del ente, esencia y existencia son dos componentes del ser finito. Por eso, hablando con propiedad, esencia y existencia no son entes. Ente es algo concreto. Como tal significa dos partes en su constitución. Ahora bien, la esencia y la existencia en su mutua comparación dentro del compuesto sustancial, no son dos cosas concretas y completas. Ambas dicen orden y se definen por relación al compuesto. La existencia no es ente, sino aquello por lo cual la cosa es ente; y la esencia es aquello por lo cual la cosa es tal ente (51). En el compuesto y por el compuesto los componentes tienen realidad; lo cual no es obstáculo para que el compuesto resulte de la unión de sus componentes; es distinto orden de causalidad (52).

Sin embargo, y en un sentido menos propio, podemos decir que esencia y existencia son entes, y únicamente en cuanto tales pueden ser objeto de conocimiento. Pero no son entes completos—*entia quae*—, sino entes incompletos, *entia quibus*. Ente completo es el resultado de su unión (53). Santo Tomás dice que la existencia no es creada como algo subsistente—*ut quod*—; es *concreada* (54).

La existencia creada es finita en sí misma, pero no en virtud de ella misma; es finita por la esencia. La esencia es real en sí misma, mas no en virtud propia; lo es por la existencia; *in seipsa, sed non ratione sui* (55). La esencia entra en el orden del ente por medio de la existencia y es el principio formal de determinación y diversidad, de medida y de limitación (56).

El compuesto es lo que verdaderamente existe, y es finito por su

(51) Cfr. *In I Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 4.

(52) «Ad rationem totius duo pertinent: Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes; quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius. Aliud est quod partes componentes causant esse totius». *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 3.

(53) «La esencia es *ente*, la existencia es *ente*, y el compuesto real de esas dos entidades es *ente*; pero la esencia es ente *ut quo*, como elemento componente... Igualmente la existencia es ente *ut quo*, como elemento también componente... Igualmente, el compuesto de esas dos entidades, completas en razón de *principios* del ente, pero incompletas en razón de *existente*». NORBERTO DEL PRADO, *El problema ontológico*, LA CIENCIA TOMISTA, sept.-octubre 1913, pág. 27.

(54) I. P. q. 45, a. 4; q. 90, a. 2.

(55) Cfr. L. DE RAEYMAEKER, *La structure de l'être fini*. Revue neoscholastique 1932, pág. 194.

(56) I. P. q. 3, a. 5.

esencia, y real por su existencia (57). Por consiguiente esencia y existencia son sus dos principios constitutivos (58).

III.—Esencia y existencia, potencia y acto del ente.

Influencia de la filosofía árabe.—Si la influencia de los filósofos árabes fué importantísima para la filosofía de Santo Tomás, es sobre todo decisiva en la teoría del ente y sus principios constitutivos (59).

No hay que olvidar que el cambio radical que S. Alberto dió a la filosofía escolástica, fué debido principalmente al conocimiento de las fuentes árabes, a través de los traductores de Toledo y de Sicilia (60). Santo Tomás, al recoger en su síntesis genial, el enorme material recopilado por su Maestro y aumentarlo con la aportación personal de su inagotable capacidad de investigación, no podía menos de registrar las enseñanzas de la filosofía musulmana, para someterlas al riguroso examen de su crítica filosófica y cristiana. Precisamente en estas cuestiones fundamentales de la Ontología las citas de los filósofos árabes se multiplican.

Ahora bien, dentro del accidentalismo, que caracteriza la teoría de la existencia en Alfarabi, Avicena y Algazel, aún cabía concebirla como el acto de una potencia, a la manera de la forma en relación con la materia (61). El binomio boeciano «quod est»—«esse», ila-

(57) «*Ipsum esse est quo substantia est; sicut cursus est quo currens currit*» I P. q. 50, a. 2, ad 3um. «*Ipsum enim esse est quo aliquid est*». I P. q. 75, a. 5, ad 4um.

(58) «*Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; caetera cuncta quae ipsum esse participant naturam habent qua esse coarctatur, ac tanquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant*» Tesis 3a. entre las 24 *pronuntiata maiora*, aprobados por la Sagrada Congregación de Estudios, como expresión exacta de los principios fundamentales de la doctrina de Santo Tomás. *Acta Apostolicae Sedis*, t. VI, 1914, pág. 384.

(59) P. DUHEM, en su obra clásica *Le système du monde*, hace constantemente referencia a estos posibles contactos e influencias. Principalmente en el vol. IV: *Philosophie arabe*, y en el vol. V. *Saint Thomas d'Aquin*. Toda la obra parece centrada sobre la concepción tomista del mundo, pues en todos los sistemas, desde «Platón a Copérnico» las referencias a Santo Tomás son puestas de manifiesto.—París, Hermann 1917.

(60) M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, 1936, pág. 133.

(61) ALGAZEL, por ejemplo, escribía: «Toda cosa inferior a la causa primera considerada según su esencia propia es posible; considerada en relación con su causa es necesaria... En cuanto posible, está en potencia; en cuanto necesaria, está

mado por los escritores preescolásticos «el famosísimo binario», se convierte, por influjo de Avicena sobre Guillermo de Auvergne, en la expresión «quod est»—«quo est», equivalente a «essentia» y «esse» de Santo Tomás y a «esencia y existencia» de la escolástica posterior. Auvergne tiene más bien resonancias neoplatónicas (62). Alejandro de Hales y S. Buenaventura usan siempre el binomio «quod est»—«quo est». S. Alberto, que utiliza las dos fórmulas, atribuye el «quod est—quo est» a los «doctores modernos». Santo Tomás prefiere la expresión «quod est»—«esse», aunque a veces junte también el «quo est» (63).

En medio de la infinita variedad de acepciones, que esas fórmulas famosas van recibiendo en cada uno de los autores, una idea domina en todas ellas: «quod est» equivale a una potencia, «quo est», «esse» tiene significado de acto.

La gran preocupación de los pensadores cristianos era la de salvar la infinita simplicidad de Dios, poniendo de manifiesto la dualidad de la creatura. Y en esto tenían de su parte la especulación de la filosofía judía y musulmana (64). El desacuerdo entre estos autores surge al determinar con precisión esa dualidad inherente al ser creado.

Los textos de Santo Tomás.—La concepción de la esencia y la existencia como potencia y acto del ente es constante en Santo Tomás desde su primer escrito filosófico. Es lógico. Siendo el Opúsculo de *Ente et essentia* la Carta Magna de la filosofía tomista, el nervio de su construcción lo constituye la doctrina del acto y la po-

en acto. La posibilidad la tiene por sí misma, la necesidad le viene de otro. Por consiguiente, tiene en sí multiplicidad: hay en ella algo que se parece a la materia, y algo que es semejante a la forma. Lo que se parece a la materia es la posibilidad; lo que se asemeja a la forma es la necesidad, que la creatura tiene de otro». Citado por DUHEM, *Le système du monde*, vol. V, pág. 472-473.

(62) La fórmula de Boecio era esta: «Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse et aliud ipsum est». *De Hebdomadibus*, cap. 2. La fórmula neoplatónica del libro *De Causis*, dice: «Citra primum quidquid est, est ex quo est et quid est». Cap. 1. La primera de las «24 tesis tomistas» está redactada en los siguientes términos: «Potentia et actus ita dividunt ens ut quidquid est vel sit actus purus vel ex potentia et actu tanquam primis atque intrinsecis principiis coalescat».

(63) Cfr. *De ente et essentia*, cap. 5; I P., q. 50, a. 2.

(64) Cfr. DE MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Introduction, Paris, Franck, 1859.

tencia. Por una parte Dios, Acto puro; por otra, las creaturas, actos con «mezcla de potencia».

La importancia de la teoría del acto y la potencia era decisiva en la doctrina tomista, toda vez que el Angélico no admitía la universalidad de la materia. El único recurso para explicar la composición de todas las sustancias creadas era necesariamente la introducción en su estructura de un elemento potencial y otro actual.

El Angélico Maestro divide las sustancias en dos grandes grupos: compuestas y simples. Compuestas son aquellas, cuya esencia está constituida por la unión de la materia y de la forma (65). Sustancias simples son aquellas cuya esencia es únicamente forma (66). Sustancias simples son el alma humana, las inteligencias (ángeles) y la Causa primera.

La simplicidad de Dios es admitida por cristianos, judíos y mahometanos. Pero Avicibrón en su *Fons vitae*, niega la simplicidad de las inteligencias, poniendo en ellas materia y forma (67). La facultad de entender, que poseen las sustancias separadas se opone a la presencia de toda materia en su esencia.

Sin embargo, no por eso la simplicidad de las sustancias separadas es como la simplicidad de la Causa primera. En ellas hay composición de «*esse*» y *forma*, entendiendo por forma la quiddidad o naturaleza (68). No son acto puro, pues tienen mezcla de potencia, *permixtionem potentiae*. Su existencia no está comprendida en el concepto de su esencia (69).

La existencia no es causada por los principios de la esencia; no es una propiedad, como la risibilidad en el hombre (70). Es producida por un principio eficiente, exterior y distinto de la misma esencia. Ahora bien, «todo ser que recibe algo de alguien está en potencia respecto de ese algo y esto que es recibido en dicho ser es su acto. Luego forzosamente la forma o la *quiddidad* misma, que es la inteligencia, está en *potencia*, en relación con la existencia que recibe de Dios, y esa existencia es recibida a *modo de acto*» (71).

(65) *De ente et essentia*, cap. 1.

(66) *Ibid.*, cap. 3.

(67) *Ibid.*, cap. 3.

(68) *Ibid.*

(69) *Ibid.*

(70) «Non potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente».

(71) *Ibid. De ente et essentia*, cap. 3. Trad. MINDAN, *Selección filosófica*, páginas 76-77.

La composición de potencia y acto en las sustancias separadas hace posible su multiplicación: la potencia es el principio de limitación y multiplicación (72). La distinción y jerarquía entre tales sustancias depende de su grado de potencialidad. La inteligencia más alta, por estar más cerca del Primer Principio, tiene menos de potencia y más de acto. En cambio, el alma humana es la ínfima entre las sustancias espirituales por su mayor grado de potencialidad.

En el *Comentario a los libros de las Sentencias*, Santo Tomás repite las mismas enseñanzas del Opúsculo *De ente et essentia*. Más de una vez aparece denominada la existencia como «el acto de ser» (73), «acto de la esencia» (74). La existencia es el acto de la esencia, como el movimiento es el acto del móvil (75).

La esencia creada, al no poseer por sí misma la existencia, es una posibilidad de existir, una capacidad receptora de la existencia. Santo Tomás cita el libro *De causis* (76). Repite el mismo argumento, que ya vimos en el *De ente et Essentia* y concluye: «La quiddidad es como potencia y su existencia adquirida es su acto» (77). Por eso, la potencia y el acto no son como dos partes de la quiddidad en las sustancias separadas; la esencia es como la potencia y la existencia es su acto (78).

La *Summa contra Gentiles* no es menos explícita en esta identificación de esencia y existencia con potencia y acto. Su punto de partida es la composición del ente finito.

He aquí su axioma fundamental: «Todo ser compuesto consta de acto y de potencia. Porque muchos elementos no pueden constituir una unidad sustancial—*unum simpliciter*—a no ser que se comporten como acto y potencia. Cosas en acto no se unen más que accidentalmente» (79).

(72) «Nullus actus invenitur finire nisi per potentiam quae est eius receptiva» *Compendium theologiae*, cap. 18. «Actus in nullo existens nullo terminatur». *I Contra Gentiles*, c. 43.

(73) Nomen... ens imponitur ab ipso actu essendi». *In I Sent.* d. 8, q. 1, a. 1. «Esse... secundum quod dicitur res esse in actu». *Ibid.* II, d. 3, q. 1, a. 1.

(74) «Esse quod est actus essentiae». *Ibid.*, I, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2um.

(75) *Ibid.*, I, d. 19, q. 1, a. 2.

(76) *Liber De Causis*, prop. 8.

(77) «Ipsa quidditas est sicut potentia et suum esse acquisitum est sicut actus». *In lib. Sent.* II, d. 3, q. 1, a. 7.

(78) *Ibid.* ad 4um.

(79) «In omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura

Ahora bien, todo ser creado forma una unidad sustancial y está compuesto de dos principios unidos entre sí: esencia y existencia, sustancia y existencia—«*substantia et esse*», como se expresa Santo Tomás corrientemente en la *Summa contra Gentiles* (80). Por consiguiente, esencia y existencia se comportan como acto y potencia en la constitución del ente creado.

Una vez más el recuerdo de Avicena y Algazel acude a la mente de Santo Tomás al hacer mención de los dos componentes del ser finito: la esencia, que posee por sí mismo, porque le hace ser lo que es; y la existencia, que recibe del exterior y que posee por participación. La esencia hace las veces de potencia y la existencia desempeña la función de acto.

Hasta cuatro argumentos propone Santo Tomás para asentar esta doctrina, que, en su mente, es fundamental para su sistema. El capítulo 53 del Libro II de la *Summa contra Gentiles* es uno de los más cortos de toda la obra, pero de una densidad doctrinal extraordinaria. Con él respondía a las críticas que le venían de los defensores de la universalidad de la materia. Las sustancias intelectuales no están compuestas de materia y forma, pero en ellas hay composición de acto y potencia (81),

He aquí las pruebas: Siempre que en un ser se encuentran dos elementos, de los cuales uno sea complemento del otro, la proporción entre ambas es como la proporción de la potencia al acto, pues las cosas son completadas por su propio acto. Pero en las sustancias espirituales creadas se encuentran dos principios: esencia—*substantia*—y existencia, que es el complemento de la sustancia existente, ya que las cosas existen actualmente, porque tienen existencia. Luego en toda sustancia espiritual creada hay composición de acto y de potencia (82).

possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus et aliquid potentia. Quae enim actu sunt non uniuntur, nisi quasi colligata et sicut congregata». *Contra Gentiles*, I, c. 18.

(80) «Oportet igitur in omni substantia quae est praeter Ipsum aliud esse ipsam substantiam et aliud eius esse». *Contra Gentes*, II, cap. 52. «Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia». *Ibid.* «Proprium nomen Dei ponitur esse *qui est*, quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse». *Ibid.*

(81) El título de este Capítulo afirma: «Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia».

(82) «In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, scilicet substan-

La segunda razón considera la existencia en relación con la causa agente, que la produce: Lo que en un ser se encuentra como recibido de un agente, es el acto de ese ser. Es así que todas las sustancias creadas han recibido del Primer Agente la existencia—por eso son hetero—existentes. Por consiguiente, el existir es acto en todas las sustancias creadas, y aquello en lo cual es recibido se comporta como su potencia (83).

El concepto de participación, uno de los más fecundos en la filosofía tomista (84), es el medio demostrativo en el tercer argumento: Lo que participa se compara con lo participado como la potencia con el acto. Todas las creaturas participan la existencia. Por lo tanto, en ellas, la esencia—sustancia—se compara al existir como la potencia al acto (85).

El efecto es semejante por su acto a la causa, que lo produce. Ahora bien todas las sustancias creadas, por su existencia, son semejantes de Dios. Por consiguiente la existencia es acto en todas las sustancias creadas (86).

Como en *De Ente et essentia* y en el *Comentario a las Sentencias*, admite Santo Tomás la analogía de la composición esencia y existencia con la de materia y forma; pero nunca las identifica. En las sustancias espirituales no puede darse ninguna materia, ni siquiera la contradictoria materia espiritual de los agustinianos. Es que la composición de acto y potencia es más general que la de materia y

tia ipsa et eius esse, quod non est ipsa substantia... Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis; unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet». *II C. Gentes*, c. 53.

(83) «Ipsum igitur esse inest substantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus inest potentia est, nam actus in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur». *Ibid.*, *Amplius*.

(84) Cfr. las dos tesis maestras, escritas contemporaneamente; una en Italia, (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Milano. Vita e pensiero 1939), la otra en Francia (A. GEIGER: *La participation dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, La Saulchoir, «Bibliothèque thomiste» 1942).

(85) «Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum... Solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum» *Contra Gentes*, II, c. 53.

(86) *Item*. «Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum; agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cuiuscumque substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse... Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum». *Ibid.*, *Praeterea*.

forma, pues se extiende a todo el ente categórico, sin excluir las sustancias espirituales creadas (87).

Una vez más el influjo de Avicena se impone en la ontología tomista contra toda la tradición agustiniana. El «*possibile esse*» del filósofo árabe se convierte en la «*potentia*» tomista, que no puede identificarse con la materia aristotélica, ni con la de los escolásticos de la Escuela franciscana, continuadores y defensores principales del agustinianismo medieval.

En las demás obras de Santo Tomás, si bien no encontramos una sistematización tan clara de esencia y existencia con el nombre expreso de potencia y acto, sin embargo toda la trama de su argumentación metafísica descansa sobre esas dos columnas ontológicas.

En las *Quaestiones quodlibetales* se pregunta «si el alma está compuesta de materia y forma». Admitiendo, como siempre, la analogía de esencia y existencia con materia y forma, Santo Tomás niega tal composición y afirma, en su lugar, la de esencia y existencia como potencia y acto. Solo Dios es su existir, es como un existente esencial. Por eso es único. Todas las demás cosas, son entes por participación—*ens participative*—en los que la sustancia participante se distingue de la existencia participada. Pero participante y participado equivalen a potencia y acto. De ahí que toda sustancia creada sea compuesta de potencia y de acto, es decir de «*quod est*» y «*esse*», como expresa Boetio (88).

Doctrina que vuelve a reproducir al discutir, con la energía de la polémica viva del *Quodlibeto*, «si el angel está compuesto de materia y forma». Puesto que el angel no es su existir, responde Santo Tomás después de haber rechazado la composición hilemórfica, hay en él sustancia o quiddidad, *que subsiste y existencia por la cual subsiste*, pues por el acto de existir—*actu essendi*—se existe, como por el acto de correr se corre. La sustancia angélica está en potencia para la existencia, que recibe de otro; la existencia es su acto.

(87) «Compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae; unde materia et forma dividunt substantiam materiale, potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque quidam consequuntur potentiam et actum, in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici». *Contra Gentes*, II, cap. 54.

(88) *Quodl.* 3, q. 8, a. 20. Cfr. a. 1: «Omne quod est actu, vel est ipse actus, vel est potentia participans actum».

Pero este acto de existencia no es parte de la esencia, como lo es la forma (89).

También en la *Summa Theologica* se refleja con claridad el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto concreto: En Dios esencia y existencia se identifican, porque en El no puede haber nada potencial. En cambio, la existencia distinta de la esencia se comporta en relación con ella, como el acto respecto de la potencia. La existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza (90).

Pensamiento que repetirá después al rechazar la composición hilemórfica en el ángel: En la naturaleza angélica hay composición de acto y potencia. En las sustancias materiales hay dos composiciones: de materia y forma y de esencia y existencia. Aun en estas sustancias la esencia compuesta es potencia respecto de la existencia, que es su acto. Mas, si quitamos la materia, aun queda la comparación de la forma a la existencia; comparación también de potencia a su acto. Sólo Dios es acto puro (91).

Tal es la conclusión, fecunda en consecuencias, de la teoría tomista de la existencia. Siempre es concebida como actualidad, perfección (92), el complemento de la esencia, que en la estructura del ente creado desempeña las funciones de potencia, principio de limitación, imperfección y multiplicación, sujeto receptor (93). La esencia es una capacidad real de perfección (94). Admitirlo es seguir la letra y el espíritu del tomismo. Y no solo del «cayetanismo». Escotismo y suarezianismo son dos posiciones irreconciliables con el tomismo (95).

(89) «Invenimus in angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius quo subsistit, quo scilicet *actu essendi* dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere... Ideo est in eo compositio actus et potentiae... Sed... esse non est actus qui sit pars essentiae sicut forma». *Quodl.* 9, q. 4, a. 6.

(90) «Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam sicut actus ad potentiam» I P. q. 3. a. 4.

(91) I P. q. 5, a. 2, ad 3um.

(92) «Ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens... Ipsum esse consideratur ut *formale* et *receptum*, non autem ut illud cui competit esse». I P. q. 4, a. 1, ad 3um.

(93) I P. 9q. 7, a. 2.

(94) «Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est *capacitas perfectionis*». Primera parte de la *Tesis II* entre las 24 tesis tomistas.

(95) Cfr. A. MARC, *L'idée de l'Etre chez Saint Thomas et dans la scolastique*

A la luz de esta concepción adquieren nueva claridad las enseñanzas tomistas sobre el ente y la existencia. Aquella especial accidentalidad de la existencia, mirada desde este ángulo doctrinal queda traducida en el famoso axioma tomista: El acto y la potencia a él transcendentalmente ordenada están en el mismo género supremo. A la esencia —potencia— sustancial corresponde una existencia —acto— sustancial; a la esencia accidental corresponde un acto accidental (96).

Los dos componentes del ente real, no son dos «cosas», sino dos principios, dos entes *quo*, de la totalidad sustancial del ente creado, porque no son dos entes actuales y completos. Son dos principios transcendentalmente relacionados entre sí como una potencia y su acto correspondiente (97). Por eso de la composición de esencia y existencia no resulta un tercer ser distinto (98). El ser acto es el mismo ser potencia completado; el árbol es idéntico al germen, que ha evolucionado y adquirido su desarrollo; el hombre adulto no es distinto del niño, más que en su desarrollo y perfección (99).

IV.—La distinción entre esencia y existencia.

Admitidos los principios y conclusiones, que hemos encontrado en la ontología de Santo Tomás, la distinción real de esencia y existencia, en todos los seres creados, es un corolario lógico y necesario. Como es también necesaria y lógica la negación o exageración de la real distinción, partiendo de otros principios distintos o no admitiendo los tomistas en todo el rigor científico que tienen en Santo Tomás.

No es nuestro intento hacer la historia de esta «insigne controversia», sobre la cual se han pronunciado todos los grandes escolásticos, después que Enrique de Gante y Gil de Roma publicaron sus famosas teorías.

Creemos necesaria, sin embargo, una rapidísima ojeada a la filo-

postérieure, Archives de philosophie, 1933-1934; principalmente págs. 73-79 y 101-111.

(96) Cfr. *Quodl.* 12, q. 5, a. 5.

(97) Cfr. *Contra Gentes* II, cap. 53.

(98) «Aliquando ex his quae simul iunguntur non resultat res tertia, sed resultat quaedam *ratio composita*» *Quodl.* 2, q. 2, a. 3, ad lum.

(99) Cfr. *In Metaph.* 1, IX, lect. 7, n. 1848. Termina: «Unde relinquitur quod, licet *idem numero prius tempore sit in potentia quam in actu*»...

suficiente anterior a Santo Tomás, para poner mejor de relieve la originalidad de la distinción tomista (100).

Antecedentes históricos.—El origen primero de la distinción real entre esencia y existencia en el ente creado hay que buscarlo en la doctrina aristotélica del acto y la potencia. En el orden entitativo—lo hemos visto—esencia y existencia se corresponden mutuamente como la primera potencia y el primer acto. Esencia es «aquello cuyo acto es el existir», existencia es «el acto de la esencia».

Sin embargo, Aristóteles no llegó a sacar esta consecuencia. Es más, el plano en que se movía su especulación le impedía el planteamiento mismo del problema. Nunca se propuso la cuestión del origen radical y primero del ser en cuanto ser, porque desconocía la idea de creación (101).

Aristóteles niega que el ente sea un género (102) y admite su analogía, contra Heráclito y Parménides (103). Distingue también lo necesario de lo contingente (104), y ve en el ente un compuesto de acto y de potencia (105).

Sin embargo en el mundo inmaterial de Aristóteles, sometido a

(100) ROLAND-GOSSELIN, ha trazado con imparcialidad histórica las etapas de elaboración de la distinción real. Su obra *Le «De ente et essentia» de Saint Thomas d'Aquin*. Le Saulchoir 1926, es revolucionaria, pero sus conclusiones están firmemente asentadas. Cfr. A. FOREST, *La structure metaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, París Vrin 1931; L. ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, París 1925. J. FINANCE: *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, París 1945. G. M. MANSER: *La esencia del tomismo*. Trad. de la segunda edición alemana por VALENTIN G.^a YEBRA, Madrid 1947.

(101) Santo Tomás elogia a Platón y Aristóteles, porque en su filosofar se elevaron a la consideración del principio del ser. El Dios Aristotélico es, según Santo Tomás, causa de la sustancia de los cielos y no solo de su movimiento (I P. q. 44, a. 2).

Pero el Santo nunca les atribuye la idea de creación. Porque ninguno de los dos se preguntaron por la causa del ser en su totalidad. Aristóteles admitía la eternidad de la materia prima (Cfr. MANSER, *La esencia del tomismo*, págs 611 ss. JOLIVET, *Aristote et la notion de Creation*, Revue des Sciences phil. et theol. XIX, 1930, págs. 233 ss. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, págs. 69 ss. GIOVANNI DI NAPOLI: *L'idea dell' essere da Parmenide a Aristotele*, Rivista di filosofia neo-scolastica. 1937. págs. 235-55.

(102) ARISTOTELES, *Analit. post.* B. 92, b 13.

(103) ARISTOTELES, *Metaphys.* I, c. V, 987, b 20.

(104) *Ibid.*, c. IV, 1.010, b 28.

(105) *Ibid.*, V, c. IV, 1.015, b 12.

a necesidad, «no hay lugar para una distinción entre la esencia de los seres inmateriales y su existencia» (106).

Aunque la Edad Media haya creído ver en el *Liber de Causis* la afirmación explícita de la distinción real, sin embargo las conclusiones de la crítica moderna están casi concordes en negar tal doctrina a la filosofía neoplatónica (107).

La posición de Boecio es más discutible. Sus fórmulas, repetidas con sagrada veneración por los escolásticos, acabarían en la distinción real.

En su obra *De Trinitate*, y principalmente en el Tratado conocido en la Escolástica con el título *De Hebdomadibus* (108), afirma Boecio que en el Ente simple, es decir en Dios, *esse* coincide con *id quod est*, mientras que en todos los demás seres se distinguen (109). Por esta distinción fundamental todas las creaturas pueden recibir o participar perfecciones accidentales, añadidas al *esse* (110).

Pero el *esse*, en Boecio, no significa la *existencia*, sino la esencia o la forma específica (111). *Id quod est* es el sujeto concreto.

La distinción real entre esencia y existencia es obra de la filosofía árabe en colaboración con la especulación teológica del Islam. La principal preocupación de estos pensadores es salvar la distinción entre Dios y la creatura. La composición y la contingencia son las características del ente creado (112). En el análisis puramente conceptual en que se colocan Alfarabi, Avicena y Algazel, la esencia no puede darnos la existencia, porque no es ni puede ser su princi-

(106) ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia»*, pág. 141.

(107) Cfr. ROLAND-GOSSELIN, op. cit. págs. 147-149.

(108) Sobre este título, Cfr. DEGL'INNOCENTI, O. P., *L'opuscolo «De Hebdomadibus» de Boezio*, Divus Thomas, Piacenza 1939, págs. 397-399.

(109) *De Hebdomadibus*, cap. 2, Ed. Mandonnet, pág. 170.

(110) *Ibid.*, pág. 183-184.

(111) Así lo interpretan: DUHEM: *Le système du monde* t. V, pág. 388 ss.; ROLAND-GOSSELIN: *Le «De ente et essentia»* pág. 142; FOREST, *La structure métaphysique du concret*, p. 136; GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, París 1944, p. 101; FINANCE, *Etre et agir*, pág. 84; GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, París 1942, p. 36; GILSON da al *esse* de Boecio el sentido de existencia, *Le thomisme*, p. 131. Lo mismo hace MANSER, *La esencia del tomismo*, pág. 560-561.

(112) «La noción esencial que atraviesa toda la filosofía musulmana y que representa una síntesis de la totalidad del real en una idea general única, es la noción de contingencia, según la cual en todos los objetos, que existen fuera de Dios el ser es realmente separado de la existencia». HORTEN, art. *Falsafa*, «Encyclopedie de l'Islam», pág. 52na.

pio constitutivo en ninguna creatura. Por consiguiente, la existencia se añade desde afuera y es un accidente de la esencia creada. La distinción de esencia y existencia es, entonces, tan real como la del accidente y la sustancia en la metafísica peripatética. Pero no se debe confundir esta distinción, universal a todos los seres que no son la Causa Primera, con la distinción de materia y forma, que solo se da en las cosas materiales.

El origen de tal concepción hay que buscarlo en las enseñanzas de los *Motekallemin*, como dice *Averroes* (113), que combate esta teoría y vuelve a la posición sustancialista de Aristóteles (114).

La real distinción ha penetrado en la Escolástica latina por medio de *Guillermo de Auvergne*, que sufre el influjo combinado de Boecio y Avicena. A pesar de su campaña contra «*Aristotelem et sequaces eius*» (que eran Alfarabi, Avicena y Algazel), el Obispo de París no pudo menos de sorprenderse del parentesco, ciertamente superficial, entre las explicaciones de Avicena y las distinciones de Boecio. Y, sin darse cuenta, interpretó al filósofo cristiano a través del filósofo musulmán. El *esse* de Boecio lo transforma en *quo est*, en el sentido de existencia, dando al *quod est*, el valor de *quidditas*, como en Toledo traducía Domingo Gundisalvo del texto árabe (115). No es ya la distinción del concreto total de una de sus partes, de su forma o esencia; se trata de distinguir en el concreto existente su forma o su esencia de su existencia (116).

Sin embargo, de nuevo se impone la interpretación tradicional de Boecio. *Alejandro de Hales* distingue *quod est* y *quo est* en toda sustancia creada. Pero es la distinción entre esencia y supuesto (117).

(113) AVERROES, *Compendio de Metafísica*, trad. de Carlos Quirós, Madrid 1919, pág. 17.

(114) *Ibid.*, p. 36-37.

(115) M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, p. 101.

(116) «Quoniam autem ens potentiale est non est per essentiam, tunc ipsum et eius esse, quod non est ei per essentiam, duo sunt revera et alterum accidit alteri nec cadit in rationem nec quidditatem ipsius. Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolvable in suam possibilitatem et suum esse». Cit. por ROLAND-GOSSELIN, op. laud. p. 161.

(117) «*Quo est...* si secundum se accipiat, non est idem cum eo *quod est*, ut homo non est humanitas. In divinis autem, quocumque modo accipiat, hoc est illud, ut Deus est Deitas». A. DE HALES, *Sum. Theol.*, 1, l. P. II, Inquis. 2, tr. 1, q. 1, a. 4. Ed. Quarachi, t. II, n. 60, p. 77.

Es notable la aclaración que hace: *quod est* y *quo est* no son dos entes, sino dos *pròpios* del ente (118).

S. Buenaventura reduce todas las composiciones del ente creado a la fundamental de acto y potencia (119). Entre estas composiciones encontramos la de *ens* y *esse*, en el ser actual. Este *esse* sería un acto contraído y limitado por el sujeto. Mas se trata de una contracción de la esencia por el supuesto y se realiza por adición (120).

S. Alberto Magno no tiene una posición decidida en esta cuestión. Como lo ha hecho notar De Wulf para su filosofía en general (121) también en esta cuestión es boeciano cuando comenta a Boecio y aviceniano parafraseando a Avicena.

El ángel no tiene materia pero tiene *partes esenciales* (122). «Es una sustancia compuesta que consta de *muchos componentes*, es decir *de esse quod est* y *esse quo est*» (123). «Es una naturaleza doble según un doble ser» *esse*—o «un doble ser—*esse*—en una esencia» (124).

Bajo la influencia de Avicena, posterior a la de Boecio, concibe la existencia como un accidente de la esencia creada, pues puede tenerla y no tenerla, — «*contingit inesse et non inesse*» (125).

En la *Summa Theologica*, posterior a 1270, la concepción albertina de la existencia es muy semejante a la tomista. El existir no conviene a la creatura esencialmente, sino por la dependencia que dice a su causa. La predicación de la existencia no es esencial—*per se et in quid*. Pero el modo de predicación es muy especial. No significa que ella sea en sí accidente, como no son accidentes hombre predicado de animal, ni piedra de blanco (126).

(118) «*Quod est... et quo est prout dicunt principia esse cuiuscumque non habent esse ut ens, sed sicut entis*». *Ibid*, n. 33.

(119) «*Creaturae vero compositae sunt... quia habent esse mixtum ex actu et potentia*». S. BUENAVENTURA, *I Sent.* d. 8, P. II, q. 1, a. 2.

(120) J. FINANCE, *Etre et agir*, p. 92.

(121) M. DE WULF, *Histoire de la philosophie Médiévale*, París, Vrin 1936-t. II, p. 1936.

(122) «*Mea opinio semper fuit quod angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma*». S. ALBERTO M., *In II Sent.* d. 3, a. 4.

(123) S. ALBERTO M., *Summa de Creaturis*, P. I. tr. 4, q. 20.

(124) S. ALBERTO M., *In XI Metaph.*, tr. 2, c. 19.

(125) S. ALBERTO M., *In I Sent.*, d. 8, a. 15.

(126) «*Multa sunt per accidens, quae non sunt accidentia secundum sui naturam, sicut animali accidit quod sit homo... Et hoc modo esse accidit his quae sunt et creata sunt, quia secundum id quod sunt non convenit eis, sed secundum hoc*

Santo Tomás. La dualidad en el ente creado es algo que vive en la conciencia cristiana y musulmana como una necesidad para distinguirlo del Creador. Sin embargo la expresión exacta, clara, metafísica, había de ser formulada por el Doctor Común. El ente creado es un compuesto sustancial de esencia y existencia realmente distintas (127).

Los textos de Santo Tomás.—Proponemos únicamente los más salientes. Otros han sido ya ampliamente utilizados en los apartados segundo y tercero de este mismo capítulo, y no pueden entenderse perfectamente a no ser en el supuesto de la distinción real.

La afirmación de la distinción entre esencia y existencia está constantemente repetida en las páginas de los escritos de Santo Tomás. Muchas veces es solo incidentalmente, otras pone expresamente la cuestión.

El argumento que emplea el Doctor Angélico en sus primeras obras es el llamado argumento lógico. Puede resumirse así: Lo que no entre en el concepto de la esencia, le viene a esta de afuera y compone con ella; porque la esencia no puede ser comprendida sin sus partes constitutivas. Ahora bien, cualquier esencia creada puede ser concebida, sin entender su existencia. Luego la existencia es distinta de la esencia creada (128).

En el *De ente et essentia* el argumento está fundamentado por una profunda concepción de la estructura metafísica del ente finito. Si se admite el proceso jerárquico, que describe Santo Tomás en el Opúsculo, necesariamente hay que admitir la real distinción entre esencia y existencia. Es el único medio para sostener la composición de las sustancias espirituales frente a la simplicidad purísima de Dios, después de negar la universalidad de la composición hilemórfica. La distinción de razón no destruye la identidad real, antes la supone y se funda en ella.

De la real composición que hay en la sustancia creada — no tan

quod dependet ab aliis». S. ALBERTO M., *Summa theologiae*, II P. tr. 14, q. 19, n. 3, ad lum.

(127) «Omne quod est in genere substantiae est compositum reali compositione... et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum... Et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est». *De verit.* q. 27, a. 1, ad 8.

(128) Cfr. *De ente et essentia* cap. 5; *In Sent.* II, d. 1, q. 1, a. 1; d. 37, q. 1, a. 2.—(3) I. P. q. 85, a. 1, ad lum.

solo de materia y forma, que únicamente se extiende a los seres corpóreos—sino también la universal de esencia y existencia, que es composición entitativa, Santo Tomás, constatando el hecho en un análisis profundo, se eleva hasta la existencia de un ser totalmente simple, como última explicación de esa composición creada. Lo que hoy se llamaría «la paradoja del existente» encuentra su solución en la existencia de un Acto puro, cuya forma o esencia es su mismo existir. Actualidad infinita, Pureza de perfección, Existencia subsistente (129).

La misma solidez metafísica posee el argumento «lógico» en el *Comentario a las Sentencias*. En todos los seres creados, dice el Angélico, se encuentra la «naturaleza de la entidad» en jerarquía de perfección. Sin embargo, ninguno de ellos se identifica con la existencia, que posee. De otro modo la existencia entraría en el *concepto* de cualquier quiddidad creada. Pero esta puede ser entendida sin saber si existe. Por consiguiente, las cosas creadas tienen que recibir la existencia de otro ser, cuya naturaleza sea su mismo existir (130).

Este es el fondo metafísico que presupone el argumento «lógico» de la distinción real entre esencia y existencia. El esquema—ya lo hemos notado en otro lugar—está calcado sobre Avicena y Algazel; pero su contenido es más profundo que en los árabes. La distinción real tomista es íntima a una unidad sustancial, justamente porque la existencia es la actualidad de una potencia real, que es la esencia.

Siendo esta la estructura de la realidad, una noética, que, como la tomista, admita la objetividad del conocimiento, puede legítimamente concluir la distinción real entre esencia y existencia, a partir de sus conceptos totales y adecuados. El concepto objetivo en su *contenido* inteligible, es idéntico y no solo semejante con la cosa extramental (131). El *modo* de representar la cosa es distinto del modo que ella tiene en la realidad (132). Esencia y existencia son dos conceptos objetivos adecuados y totales, que, aunque se completan por el mutuo orden transcendental, que los une, se distinguen real-

(129) Cfr. *De ente et essentia*, c. 5.

(130) *In II Sent.* d. 1, q. 1, a. 1.

(131) Cfr. F. X. MAQUART, *Elementa philosophiae*, t. III, II, pág. 83.

(132) «Alius est *modus* intellectus in intelligendo, quam *modus* rei in essendo». I. P. q. 85, a. 1, ad lum.

mente, como real es la distinción entre una potencia real, subjetiva, y su acto correspondiente. Esencia y existencia no se comportan, pues, como «un concepto superior y otro inferior de la misma cosa» (133), sino como los conceptos de dos *principios* entitativos, que se unen realmente para la composición de un todo sustancial (134).

La insistencia con que Santo Tomás usa la palabra «naturaleza» como contrapuesta a «esse», ha dado ocasión para que algunos vieran en esas frases del *Comentario a las Sentencias*, la distinción entre supuesto y naturaleza. Sin embargo, es un hecho histórico que Santo Tomás, en su primera época, no admitía la distinción de supuesto y naturaleza en los seres espirituales: ángeles y alma humana. Y precisamente es a propósito de las sustancias espirituales cuando Santo Tomás insiste con más fuerza en la íntima composición de «natura et esse», «essentia et esse», «quod est et quo est». Negar esta composición, es afirmar su simplicidad absoluta. Porque en el alma humana y en el ángel es absurda la composición de materia y forma (135).

La afirmación explícita de la distinción real la señala Santo Tomás al hablar de la existencia de los entes «eternos», esto es, de los ángeles. En las sustancias temporales la composición de materia y forma basta para distinguirlas radicalmente de Dios. En cambio, en los seres espirituales completos—el alma separada es de este género, pues es completa sustancialmente—su existencia es distinta de su naturaleza o supuesto, cuyo acto es. Es una distinción real—re quidem—pero no según la razón de sucesión (136).

En el comentario *In Boetii de Hebdomadibus* encontramos explícita y categórica la afirmación de la distinción real para los seres «compuestos», que en esta ocasión son todos menos el Primero—*citra Primum* (137). Que Santo Tomás se daba cuenta del nuevo sentido, que daba a las fórmulas boecianas parece deducirse de los cambios y explicaciones significativas, que introducía en el texto de Manlio Boecio (138).

(133) SUAREZ, *Disput. Metaph. disp. 2, sect. 4, n. 8.*

(134) *De verit. q. 27, a. 1, ad 8um.*

(135) *In I Sent., d. 8, q. 5, a. 1; In II Sent. d. 3, q. 1, a. 1.*

(136) *In I Sent., d. 19, q. 2, a. 2.*

(137) «Sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter». *In de Hebdomadibus*, cap. 4, Ed. Mandonnet, p. 175.

(138) Ver estas variantes principalmente en el cap. 2. Ed. cit. pág. 168 ss.

La noción de participación desempeña un papel decisivo en el Tratado de Hebdomadibus. No solo participación accidental, como decía Boecio, mas también sustancial-contingente, en el sentido, que ya conocemos. La existencia es una participación sustancial de este género. Es el principio de toda perfección, el complemento del ser y la bondad. En ella no es tan primario y original el poner la esencia fuera de sus causas y la nada entitativa, cuanto el ser su acto, complemento y perfección. Ideas que vemos también en el comentario al *De Trinitate* del mismo Boecio (139).

Ya vimos la importancia, que en la *Summa contra Gentes* tenía la concepción de esencia y existencia como acto y potencia. En todos los textos que analizamos estaba a su base la distinción real.

En efecto: La existencia, considerada absolutamente, es infinita, porque puede ser participada de infinitos modos. Si en las creaturas es finita, es porque está limitada por algo realmente distinto de ella, que, en cierto modo—aliquáliter—es su causa y sujeto receptor (140). Por eso, en Dios, que es idéntico a su existir (141), la existencia es infinita (142).

La oposición más radical entre Dios y las creaturas hay que buscarla en la identidad real o en la real distinción entre esencia y existencia. La real distinción hace posible la multiplicidad de la creatura, como la identidad real implica la unicidad de Dios. Una existencia no puede limitar a otra, como una blancura no puede limitar otra blancura (143).

Una existencia subsistente, además de ser única, es infinita e incausada. La finitud de una perfección simple supone un recipiente limitado. El ser causado arguye composición (144).

Originalidad de Santo Tomás.—Tales son las principales enseñanzas sobre la distinción real. En otros lugares repite las mismas ideas. Siempre la existencia aparece como el complemento de toda

(139) «Actus et potentia sunt communiora quam materia et forma. Et ideo in angelis... potest... inveniri potentia et actus... Sed quia angelus non habet esse a seipso, ideo se habet in potentia ad esse, quod accipit a Deo». In *Boet. De Trinitate*.

(140) *I Contra Gentes*, cap. 43.

(141) *I Contra Gentes*, cap. 22.

(142) *Ibid.*, cap. 43.

(143) *II C. Gentes*, c. 52.

(144) *Ibid.*

forma (145), la «actualidad de toda forma o naturaleza» (146); se compara con la esencia «como el acto con la potencia» (147); los seres creados son «como participaciones de existencia» (148), «tienen la existencia *recibida en algo*, por lo cual ella misma es contraída; de esta manera, en todo ser creado es distinta la naturaleza de la cosa que participa la existencia y la misma existencia participa» (149).

En esta concepción de la existencia, la originalidad de Santo Tomás, en el modo de entender la distinción real, es absolutamente propia. No porque emplee las fórmulas «*realis compositio*», «*re quidem differunt*», «*realiter differunt*», que las encontramos más acentuadas y realistas en los filósofos árabes. La verdadera originalidad de Santo Tomás está en haber compaginado maravillosamente la distinción real de esencia y existencia con la unidad sustancial, inherente a todo ente creado. Avicena destruía la armonía sustancial, Averroes se inclinaba a un monismo entitativo, que se avenía muy bien con su concepto de una creación emanatista. Santo Tomás, al superarle, en su concepción de la existencia, conservaba, en su síntesis, la unidad sustancial sin necesidad de destruir la distinción real entre los principios unidos.

La distinción real entre esencia y existencia en el ente creado, «lejos de admitirla como una tesis accesorio, buena para resolver una dificultad de detalle, Santo Tomás la convierte en fuente fecunda de explicación, en nudo de síntesis» (150). Esencia y existencia son la primera potencia real y su primer acto en el orden entitativo; su composición es análoga a la de materia y forma; en los seres inmateliales, fuera del Primero, es la única composición sustancial posible; la distinción real entre esencia y existencia es la raíz explicativa de todos los atributos, propiedades y determinaciones del ente creado, su constitutivo metafísico, como la real identidad entre esencia y existir es el constitutivo metafísico del Ser divino. Por eso, es la «verdad fundamental de la filosofía cristiana» y aún teísta, si por Dios se entiende un Ser personal distinto del mundo. Nos encontra-

(145) *Quodl. 12*, a. 5.

(146) *I. P. q. 3*, a. 4.

(147) *Q. Disp. De Anima*, a. 6, ad 3um.

(148) *De subst. spirit.* cap. 7.

(149) *De spirit. creat.* a. 1.

(150) J. FINANCE: *Etre et agir*, p. 96.

mos ante la expresión filosófica, en términos aristotélicos, de la primera verdad de lo que Gilson ha llamado «la metafísica de la Biblia» (151).

Este es el mérito de Santo Tomás. Los elementos platónicos y aristotélicos de acto, potencia y participación le bastan para dar la explicación radical del mundo. La existencia es el acto de la esencia, el elemento participado, recibido y limitado, pero íntimo en el ente, por ser su última actualidad y perfección, su complemento. Mientras que en la mayor parte de los no tomistas, —a veces también en los tomistas— se concibe la existencia como un hecho, como una posición, como un estar ahí, casi al modo existencialístico de la filosofía moderna, Santo Tomás entiende el existir como un principio intrínseco del ente, determinado y limitado por la esencia. La posición fuera de las causas y de la nada es la consecuencia de esta íntima unión del existir con la esencia; es su primera propiedad y, por consiguiente, accidente predicamental, al modo como lo entendían los Motekallemin árabes, según nos lo explica Averroes.

FR. ALEJANDRO DEL CURA, O. P.

Estudio General de Filosofía.—Caldas de Besaya (Santander).

(151) E. GILSON, *Le thomisme*, págs. 123-139; *L'esprit de la philosophie médiévale*, págs. 50 ss.

Notas críticas, comentarios

Santo Tomás, ¿es idealista y platónico?

Los redactores de la Revista *Pensamiento*, publicación filosófica de los Padres Jesuitas, han dedicado un número extraordinario, ingente volumen de 646 páginas, a honrar la memoria de su maestro y guía, el Doctor Eximio, en el cuarto Centenario de su nacimiento (1). El volumen ha merecido el premio nacional de literatura y, en efecto, por el número y competencia de sus colaboraciones lo juzgamos en su conjunto una aportación muy valiosa al conocimiento sobre todo de la Metafísica de Suárez. Si bien estos trabajos enfocan temas muy conocidos del sistema suareciano, realizan a veces síntesis y exposiciones profundas de los mismos. De antemano merece nuestro sincero encomio, no obstante las observaciones que apuntamos en este comentario y otras que omitimos en gracia a la brevedad.

Después de una introducción laudatoria del Excmo. Sr. Ministro de Educación, el Sr. Obispo de Calahorra, Dr. E. García, se ocupa de *Algunos principios diferenciales de la Metafísica suareciana frente al tomismo tradicional* (páginas 11-30). El autor pregona con entusiasmo que no se ha «hecho aún cumplida justicia al filósofo español» (p. 12), y rompe lanzas para reivindicar derechos bien adquiridos. El artículo presente se limita a contraponer tres problemas suaristas y tres tomistas: *limitación y multiplicación del acto por la potencia, distinción de esencia y existencia y principio de individuación*.

Acude el citado benemérito autor, al iniciar su exposición, a un lugar demasiado socorrido y que, para el lector sincero del Santo, es inútil invención: «Cual sea la mente del mismo Santo Tomás, se discute» (p. 13). Ciertamente se discute, pero sin motivo. «Nullus actus invenitur finire, nisi per potentiam, quae est ejus receptiva» (*Compendium Theologiae*, c. 18 y mil veces más).—Pero vengamos al nervio de la cuestión. Se niega que el acto se limite por la potencia, propugnando con ardor que se limita por sí mismo. Para

(1) SUÁREZ, en el cuarto Centenario de su nacimiento (1548-1948. Número extraordinario de la Revista *Pensamiento*, vol. 4, Madrid, 1948.

probar la tesis reasume la proposición de Dezza, S. J., en que se contiene la fuerza demostrativa: «*Actus de se dicit aliquam perfectionem sine límite*» (p. 14) y comenta: «*Actus igitur de se est infinitus negative, non positive*». Es decir, no incluye la limitación, como tampoco incluye la ilimitación; y así como de que no incluya la ilimitación no podemos decir que el acto es de suyo limitado, así tampoco de que no incluya la limitación no podemos decir que sea ilimitado» (p. 15). Tal es la conclusión final.—Ahora bien; el acto, la perfección, el ser, pueden darse limitados o ilimitados. ¿Cuál es la razón intrínseca? Si el acto se limita por sí mismo—intrínsecamente—, no puede haber más razón de acto en lo infinito que en lo finito, porque el acto dará siempre—por necesidad—la esencia íntima que posee. No nos basta constatar el hecho de la finitud e infinitud; buscamos la causa. Y donde no ponemos sino acto, no ponemos—por exigencia intrínseca—sino perfección. En el caso de no aceptar tal consecuencia, responda la metafísica. La abstracción no miente, no engaña; considera las esencias universales, que no dejan de ser objetivas. Creo que un abismo peligroso se abre ante el autor del presente artículo. Ciertamente se dan actos finitos, limitados y que el concepto universal no existe sin la abstracción. Pero, una de dos: o sus notas esenciales son reales y donde tenemos acto no existe sino perfección, o estamos viviendo de un subjetivismo idealista, tan crudo como el empirismo original de que parte y que, a fuer de objetivo, no debió ser superado.—Además tengo la persuasión de que los ejemplos aducidos no cumplen su cometido primario, no valen. Aunque es verdad que alma se crea con el cuerpo, no es ninguna existencia de la que vayamos participando nuestra forma sustancial. Ni ha pensado nunca el tomismo que su postura sea enmascarado platonismo, como repiten muchos articulistas. Para responder a todos con una sola palabra, conviene observar: 1.º Que no están en armonía en este y en otros puntos, y 2.º Que pecan todos de generosos con Suárez, al conferirle una misión que no poseyó: revalorizar las ideas de Platón, que el Estagirita aniquiló, sin llenar el vacío que en el cielo filosófico quedó abierto (*Iturrioz*, p. 45). El ejemplarismo divino y la participación son muy anteriores a Suárez en la Filosofía Escolástica y en San Agustín. Tan sublime es esta concepción que el Angélico ignora otro manantial de vida, de amor, de ser, fuera de la esencia de Dios. Claro está; si nos empeñamos en calificar al Aquinate con el apodo de «enmascarado» platonizante, en ese caso, algún otro tuvo que iniciar la empresa colosal de artesonar el cielo filosófico. Nos da ganas de afirmar que muchos suaristas, excesivamente preocupados del realismo, han roto el orden real, objetivo entre las ideas y las cosas. Por eso pugnan con vehemencia contra todo *paralelismo*.—Pero además es fácil descubrir otra falta de perspectiva respecto del tomismo. No basta decir: «el acto singular, limitado es el único real y el único posible, ya que no es posible sino

lo que puede ser real..., de no venir a caer en el universalismo realista o en las ideas subsistentes o formas separadas de Platón» (p. 15). Lo que indagamos es la causa intrínseca de esa posibilidad; buscamos soluciones metafísicas, no de sentido.

Pasemos al segundo punto: *Esencia y Existencia*. Insiste el autor en que se trata de una consecuencia, y en que se discute acerca del verdadero pensamiento tomista. ¡Vaya por Dios! Pretender convencernos de que no vemos la luz, es tontería. La mejor respuesta, pues se trata de algo incuestionable, dice así: «La real distinción de estos dos elementos es el constitutivo metafísico del ser creado» y su identidad «constitutivo metafísico de la esencia divina» (P. Muñiz, *Suma Teológica*, B. A. C., t. 1, p. 973). Y si alguien desea conocer la fuente de agua pura, consulte la Primera Parte de la Suma, q. 3, a. 4 con sus lugares paralelos.

Muy afinadamente ratifica su opinión sobre el absurdo que supondría «la admisión a *parte rei* de una existencia, infinita de suyo y que se fuera como recortando...» (p. 19). Tiene mucha razón en ello, porque eso sería platonismo más crudo que el platonismo griego. Precisamente por eso no es tomismo y nos produce hilaridad su lectura.

Formula luego un dilema (solo en apariencia es cornudo), para comprender todas las vías por donde discurre el tomismo y tender la red en cuyas mallas quedamos apresados. Es contradictorio un *ser* que no sea existir, ya que la «existencia *ut sic* no es más que una simple abstracción de nuestra inteligencia imperfecta, del modo ya dicho» (p. 19). A lo que se responde, para no hacer volatines con las palabras, del modo ya dicho: ese concepto metafísico de existencia, de acto, de ser, si es algo objetivo y válido, no puede existir limitado sino por una potencia; y si no es objetivo, el suarismo es subjetivista.

Avanza la exposición con algunas nociones comunes sobre el *ens*, *non-ens*, *ens ut quod*, *ens ut quo*—que él y nosotros suponemos de todos conocidos—y añade en la pág. 21: «la esencia en los seres creados actuales es una realidad o una entidad real extra causas: y esta entidad real se identifica con ella, porque todo ser es lo que —*ens est ens*— y no puede ser otra distinta de sí mismo». «Ahora bien: como esta entidad real de la esencia es lo que la distingue de la nada, o le da ser algo, o ser extra causas, es decir, existir...: luego la esencia tiene su realidad o su existencia identificada con sí misma o con su propia entidad: luego la esencia no se distingue realmente de la existencia en los seres creados».—Evidentemente, cada cosa es lo que es. Además «la entidad real de la esencia es lo que la distingue de la nada». Pero de ahí no se sigue sino que la esencia es esencia por su propia razón formal, quedando intacto el segundo plano, orden y sección: la existencia. El equívoco está en suponer, *a priori*, que no hay más ser que la existencia, cosa muy distinta y muy distante de «no hay

ser actual sin la existencia». Pero es lógico el autor al proseguir: «Aquí se ve cómo, cuando pretenden algunos reprochar a Suárez el no entender el punto esencial de la cuestión, pues de lo que se trata no es de si la esencia es real o tiene alguna realidad, sino en virtud de qué y por qué tiene esa realidad..., los que parecen no haber entendido el punto esencial de la argumentación suareciana, son tales censores» (p. 21). Ofrece verdadero interés el párrafo, junto con otros que no transcribimos. Mas, como este reproche lo hemos hecho nosotros mismos anteriormente, sigamos leyendo para luego ratificar el aserto: «Lo que Suárez afirma es que la esencia en los seres creados actuales, y como contradistinta de la existencia fingida por los tomistas, o es nada o es algo; y como no puede decirse que sea nada, es una realidad o una entidad real —aquí el verbo es se toma en toda su fuerza de predicación por identidad— según aquello de que todo ser es lo que es: y que siendo en sí misma y por identidad una realidad, en sí misma y por identidad es existente» (ibid.).

Nuestra gratitud principalmente por el paréntesis, pues él nos declara la verdad de la tesis anterior. ¿Dónde se ha probado que el verbo es significa identidad de esencia y existencia? Creíamos que este era precisamente el problema a resolver, y ahora resulta que un paréntesis ha ventilado el litigio. Ahí se supone previamente la identidad; luego todo el raciocinio cae por su base.

Hay otra nota simpática, en la que ningún tomista había reparado: Suelen decir los tomistas: «Si la esencia de los seres creados se identifica con su existencia, esos seres o su esencia existirán necesariamente». —¿Qué postura tomamos? «En primer lugar, interviene el autor, el argumento sufre una retorsión. Puesto que la existencia de esos seres se identifica indudablemente consigo misma, de valer el raciocinio alegado, existirá también necesariamente» (p. 23). ¡Una pequeña confusión! Los tomistas conceden que la existencia se identifica consigo misma, pero no ponen necesidad por parte de la existencia sino de la esencia, que es inmutable. La existencia da el existir, la esencia el existir necesariamente, en caso de identificación.

Continuemos: «Contestando ya directamente, la respuesta es bien sencilla: si aquella esencia se identificara con una existencia necesaria, concedido; si se identificara, como es en realidad, con una existencia contingente, negado» (ibid). Volvemos al círculo anterior. ¿Cuándo tenemos una existencia limitada, contingente? Es imposible que un principio metafísico se limite, se determine diversamente, en virtud de su interna y esencial perfección. En fin, recordemos un último esfuerzo en que late cierta aspiración a dirimir la disputa radicalmente. La voz gramatical *ens*, se lee en la página 23, tiene dos acepciones: como nombre significa *in recto* la la esencia, *in obliquo*, es decir, por connotación, la existencia; como participio significa *in recto* la existencia, *in obliquo* la esencia. Conformes todos en esta doctrina, formula su argumento: «Lo que

se dice del participio y del nombre ens, se puede decir de la partícula *est* del verbo *esse*. Luego es falso el argumento de quienes proponen los conceptos de esencia y existencia como adecuadamente distintos. Suárez mismo lo previó: «*Esse quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae, praecise sumptum, satis est ad veritatem hujus locutionis de secundo adjacente: Essentia est*» (DM. XXXI, s. 4, n. 3). Nuestra solución es meridiana. El verbo copulativo *est* dice conformidad de sujeto y predicado. Si el sujeto es esencia, el predicado no puede ser existencia, a no ser que las supongamos idénticas, verdad que se quiere demostrar. Es distinto afirmar que el *ser* incluye los dos elementos (y esto se descubre por largas reflexiones, no por exigencia del universal, como diremos contra R. Gorinella), y que cada uno de dichos órdenes incluya al otro. Y con esto terminamos, pues de igual modo deberíamos hablar respecto a la individuación.

Creemos, pues, que el tomismo permanece firme y que la obra de Manser, despectivamente citada, es superior a las elucubraciones suarecianas, por cuanto es fiel expresión del tomismo.

Un buen estudio de J. Iturriz, S. J., sobre las *Fuentes de la metafísica suareciana* (p. 31-91), es anuncio y parte de otra obra que dicho autor prepara: *Estudios sobre la Metafísica de Suárez*. Nada importante tenemos que oponer. La investigación habla por sí sola. Esperamos gozosos la edición crítica de la gran obra suareciana, que los beneméritos profesores de Oña prometen jubilosos.

El P. Ramón Ceñal, S. J., continúa en la línea de investigadores: *Influjo de Alejandro de Alejandría en la metafísica de Suárez* (p. 92-123). El Doctor Eximio confundió al alejandrino con el no menos célebre Halense y utilizó sus argumentos con frecuencia, por ejemplo, respecto de la distinción de esencia y existencia. El erudito C. Fabro, C. P. S., descubrió el error y, marcando la frente del alejandrino con el signo de *antitomista*, proyectó su luz sobre Suárez. R. Ceñal valora históricamente ese influjo, manifestando al mismo tiempo la personalidad y prestigio del insigne franciscano. No tiene nada de particular que Suárez se inspirara en él, ni pierde por ello mérito su obra filosófica.

La colaboración del R. P. J. Hellín, S. J., versa sobre *Lineas fundamentales del sistema metafísico de Suárez* (p. 123-168). Analiza en su primera parte (p. 123-135) los elementos esenciales de todo sistema: *materia y forma*, que se manifiesta en los *principios gnoseológicos, demostrativos, metodológicos; problemática, solución* y esclarecimiento de los *vicios*, de la *utilidad y necesidad de sistema*.—En la segunda parte desintegra la metafísica suareciana en función de las premisas establecidas. Por parte de la materia conviene con los

otros sistemas. Respecto de la forma tiene modalidades propias. Los principios gnoseológicos, por ejemplo, son comunes, en sí mismos, pero la interpretación y fundamento varían.

Para entendernos debidamente es interesante dividir la cuestión, en «*pensamiento suareciano*» y «*crítica del tomismo*». Si encontrásemos solamente el primer aspecto, nada habría que añadir; pero respecto del segundo importa fijar posiciones. Dos errores descubre el P. Hellín en nuestro sistema acerca de los principios gnoseológicos: 1) que la objetividad de los universales, su valor mismo, está en conexión con teorías menos aceptables: incognoscibilidad de la materia, universalidad de la forma limitada por la materia; 2) «que lo primero que se conoce es el universal y la esencia sustancial y específica de las cosas materiales; que para esta manera de abstracción existe un entendimiento agente...: todos estos asertos es necesario defender y saber según ellos antes de que nos conste reflejamente que los conceptos universales sean verdaderos o los conozcamos como verdaderos» (p. 137). Supongo que no todos los suaristas pensarán como J. Hellín en este punto. (Véanse los art. de J. M. Alejandro, E. Elorduy, R. Ginonella). A nuestro modo de ver es muy conveniente rechazar esa teoría suarista de que el entendimiento, por su energía intelectual, invada directamente el mundo de lo singular: a) si el objeto formal del entendimiento es el *ens universale*, parece contradictorio que dicha potencia se actúe primariamente por un objeto distinto y que obre a partir de él. El tomismo ofrece una solución más airosa defendiendo la primacía del universal y el conocimiento indirecto, por reflexión, del singular material; b) además, como ha escrito Manser, ese conocimiento directo del singular material «*ha asestado un rudo golpe a la distinción esencial entre lo inmaterial y lo material*» (*La Esencia del Tomismo*, p. 282). Y no vale decir que Dios conoce los singulares perfectamente, y que los conocen también los Angeles. Dios conoce en la medida de su causalidad y los Angeles entienden las cosas por especies infusas, no por abstracción. El alma humana, por el contrario, inmersa en la materia, unida sustancialmente al cuerpo, con él debe obrar. Poner abstracción para entender directamente el singular, parece que no tiene sentido. La inteligencia debería intuirlo como los sentidos. El suarismo, queriendo ser demasiado realista, ha olvidado la psicología humana del conocimiento y ha desechado la magnífica construcción tomista que, partiendo de la intuición sensible, penetra suficientemente los singulares y asciende —a través de los fantasmas—, por vías análogas, al conocimiento de todos los seres.

Al referir los principios demostrativos, no podían faltar las notas diferenciales del suarismo: «Real identidad de esencia y existencia, la posibilidad de que un mismo ser esté en acto virtual y en potencia formal respecto de una misma perfección, de donde se sigue que no es necesario que todo lo que es

movido sea movido por otro en sentido propio, sino a lo más en sentido impropio de necesitar cooperación ajena» (p. 137). Aquí se nos alarga la manzana de perpetua discordia, pues los tomistas vemos contenida en esas líneas la repulsa más completa de los principios de causalidad y contradicción y aseveramos con firmeza que los suarecianos lógicos —que vieron nacer dicha doctrina, no de un principio evidente, sino por exigencias de la libertad humana, mezquina al sustraerse a la moción de Dios— deberían considerarlas como la ruina fehaciente de su decantado principio: omnimoda participación de la esencia de Dios.

Después de apuntar ligeras observaciones sobre el principio metodológico de la doble vía—de ascenso y descenso—(p. 138), se detiene a patentizar la *problemática* «que se reduce a buscar cuál es la razón a priori de la posibilidad y realidad del ser y de los atributos...» (p. 139). El autor dice hallarse frente «al punto nuclear del sistema suareciano» (ibid.). «El predicado ser por esencia es el que se concibe como primero en Dios: de él se derivan a priori todos sus predicados...; a su vez el predicado ser por participación es el que se concibe como primero en la criatura y de él se derivan a priori... la contingencia, la necesidad de conservación, de la cooperación o concurso...» (ibid.). Es una pena que el docto jesuita no pusiera una nota para referir el origen de esta concepción. No es original de Suárez. Santo Tomás no conoce otro modo de explicar el ser creado que la participación. Lo que sucede es que en la base misma de la triple dependencia—*actual, de relación predicamental y de imitación*—(p. 140-142), descubrió Sto. Tomás una problemática ignorada por el suarismo: ¿cómo es posible la misma participación? ¿Cómo puede Dios crear seres limitados? Por su ejemplaridad y energía infinita. Ciertamente. Pero ¿es suficiente un principio externo de limitación? El tomismo suscribe que sin distinción de esencia y existencia es imposible la creación, la participación.

Las acusaciones contra el tomismo: «*Da realidad a los universales abstractos*» (p. 148), «*da causalidad real y eficiente a lo que solo tiene causalidad formal*» (ibid.), «*no explica cómo los universales separados son la razón ontológica de los particulares*» (ibid.); «*si dicen que ellos no dan realidad a los universales, entonces esta teoría no da ninguna explicación ontológica del ser, sino mera ordenación lógica*» (p. 150-151)..., están muy justificadas desde el punto de vista platónico que se nos achaca, pero tal vez arguyan un desconocimiento de la metafísica, que no esperábamos descubrir. 1) Los conceptos metafísicos son objetivos, reales, pero no universales existentes por sí mismos, separados; 2) no basta que nos hablen de precisiones mentales (p. 150). Esa precisión ¿convierte el ser en no-ser? Si lo hace, es cosa inútil y nos lleva de bruces al conceptualismo e idealismo; si el *ser* continúa siendo *tal*, en su razón metafísica conviene a todos los existentes y posibles y, al no decir fini-

tud ni infinitud positiva, la infinitud viene de su pureza, la finitud le adviene.

No seguimos analizando las aplicaciones directas al suarismo, en que el P. Hellín mantiene con gran tenacidad su posición.

Roig Gironella, S. J., escribe sobre *La síntesis metafísica de Suárez* (páginas 169-214). Sentada la tesis: síntesis lógica de la Metafísica suareciana (páginas 171-175), va desplegando, con ingenio manifiesto, una doctrina que, tal vez sea cierta en lo que afecta al suarismo, pero que juzgamos errada en lo concerniente al tomismo. Efectivamente—y oponemos la antítesis—, creo que existe confusión entre la *via inventionis*, *via deductionis* y *via disciplinae*.

Al querer formar una síntesis tomista, como prelude indispensable para interpretar el arte suareciano, propone el siguiente guión: a) El tomismo declara la primacía del universal sobre el singular, en el orden del saber (p. 178-79). La perfección de la ciencia consiste en un tránsito de lo confuso a lo más claro y preciso: magnífica aplicación de la potencia y del acto a la vida intelectual, que se desarrolla en dirección paralela con la vida orgánica. b) Luego debe existir una idea primera de la que parta nuestro conocimiento: una idea germen. Esa idea es el *ser*.—Roig Gironella señala, en este momento crítico, dos actitudes del entendimiento: actuación científica y actuación espontánea, de suerte que el primer concepto, *ser*, inexplorado primitivamente, debe convertirse en inicio de la ciencia refleja. ¿Cómo? De modo muy singular. El tomista observa, reflejamente, que el *ser* se predica de todo lo existente, de todo lo que puede existir, de todo lo que es *algo* (p. 179-180). Al percatare de esto, comienza a surgir la ciencia. Luego la constatación de universalidad, es punto de arranque (p. 181).

c) El tomismo comienza, pues, a base del *ser* —idealísticamente concebido— y deduce —con lógico rigor— todo su sistema, que merece cálidos elogios de R. Gironella. Mas, por no admitir conocimiento directo del singular y no iniciar por él la ciencia, se le presentan problemas que no resuelve: objetividad del conocimiento, multiplicación del acto, disimulado platonismo e identidad con el Kantismo, como escribirá J. M. Alejandro (p. 228). Ninguna de esas dificultades aparece en el suarismo que, partiendo del singular, obtiene un concepto de *ser* integrado por la única nota, *existir*. De donde se deduce, lógicamente y en línea paralela con el tomismo, todo el sistema.

Respondemos: 1) Ningún tomista se convencerá de que su sistema se deduce del *ser* idealísticamente tomado. Conocemos algunos sistemas de filosofía moderna, como Malebranche, Espinosa, en que todo se deduce matemáticamente de una idea madre; pero todavía nadie nos ha hecho la injuria de asimilarlos a ellos. Cuando se afirma que el *ser* es el primer concepto, y que de él parte todo nuestro conocimiento intelectual, equivale a decir que el objeto formal de nues-

tra inteligencia es el ser indiferenciado, determinable en posteriores análisis. El contenido científico del *ser* no es lo primeramente conocido, es el fin de la Metafísica. Y poner como punto de arranque (por vía de invención) este concepto, penetrado metafísicamente, es equivocación. Tanto el concepto de *ser*, como todas las ulteriores concreciones, proceden de la experiencia y llegan a la mente por abstracción. Luego el pretendido idealismo tomista, es falta de visión real.—2) Propugnar la distinción real, como exigencia del *ser*, es idealismo y es destruir toda distinción, pues, lo que se afirme del *ser* abstracto, se debe afirmar analógicamente de todos sus inferiores tanto finitos como infinitos. Por eso los buenos tomistas señalan como lugar para su estudio, no el principio de la Ontología, ni el considerarla como punto de partida, sino la Teodicea (Cfr. P. Ramírez, C. TOMISTA, n. 27, 1923, p. 232-238). 3) Se desprende cierto desconocimiento del Santo en estas líneas: «Santo Tomás, según creo (y si algún tomista opina lo contrario, espero que se me aduzcan pruebas), no niega que primero nos demos cuenta de la existencia del singular; solo que este primer *darse cuenta*, esta primera aprehensión no es quidditativa o universal..., está aun en un estadio precientífico, del que por ahora (en el estadio científico) el tomista no habla» (p. 184-185). Hay algo de verdad en decir que primero constatamos el hecho de existir que el de universalizar; pero Santo Tomás pone ese conocimiento del singular, no por vía precientífica, sino mediante los sentidos. Creo que ha sufrido un poco de espejismo el R. Girone-lla al hacer equivalentes a Santo Tomás y Suárez en este punto. Se repelen mutuamente la tesis de Suárez: conocimiento del singular «*per propriam ipsius speciem*» (*De Anima*, IV, c. 3, n. 3), y la de Santo Tomás: conocimiento intuitivo del singular por los sentidos y conocimiento «*indirecte et quasi per reflexionem*», por el entendimiento (I. P. q. 86, a. 1).

Lo existencial en la analogía de Suárez, por L. Martínez Gómez, S. J. (p. 215-246). En sustancia viene a decir el autor que mientras Cayetano pone las siguientes especies de analogía: *proporcionalidad propia y metafórica*, según que la forma se halle intrínsecamente en todos los inferiores, propia o impropriadamente, y *atribución*, que siempre es extrínseca, Suárez la divide en *proporcionalidad y atribución extrínseca e intrínseca*. Anotamos solamente que no está la principal divergencia entre *proporcionalidad metafórica y atribución extrínseca*—y creemos no repugnaría su identificación—sino entre *proporcionalidad propia y atribución intrínseca*. Estos son dos puntos irreconciliables y nos decidimos, con todo vigor, por la defensa de la proporcionalidad propia, intrínseca, al modo de Cayetano.

¿Por qué? Porque es una consecuencia de la grandiosa tesis tomista de la distinción de esencia y existencia, así como es la doctrina suareciana fruto de

la identificación. Y por eso nos reimos de las afirmaciones que hace muy poco se escribieron contra la analogía de proporcionalidad intrínseca que, en sus supuestos o consecuencias viene acusada de *panteísmo*, *agnosticismo*, *ontologismo*, *gentilismo antitreacionista*, *contradicción palmaria*, *politeísmo* (P. Hellín, en *Analogía del ser en Suárez*). Como compensación vayan estas ideas: 1) la definición que de Suárez del concepto unívoco, no es ningún avance, sino magnífica confusión; 2) la verdad de la distinción de esencia y existencia derriba la analogía de atribución intrínseca; 3) el extrínsecismo—carácter general del sistema suarista—es una obligación en él, no una floración.

El Dr. Marcial Solana, colabora con un trabajo en torno a *Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico* (p. 245-270). Con gran equilibrio señala el autor la *novedad* que ofrece en este punto la doctrina de Suárez y el *juicio crítico* que merece.

Previamente declara las bases aristotélico-tomistas, que resumimos en los siguientes apartados: 1) La Metafísica, ciencia de las ciencias, debe poseer un principio de los principios. En el caso contrario no cumple su función sapiencial; 2) ese principio—primero en todo el orden del conocimiento—debe estar adornado de tres cualidades: a) que nadie pueda engañarse acerca de su verdad: un principio que se vea; b) que sea absoluto, no condicionado, es decir, que no suponga nada anterior; c) que no sea demostrable, sino mostrable: que sea natural, espontáneo, intuible.—3) ¿Cuál es ese principio? El de contradicción: a) respecto de él no cabe engaño. Podrá alguien decir con los labios otra cosa, pero su mente le impugnará; b) es principio absoluto. En cualquier juicio se le supone, de nadie depende; c) no se adquiere por demostración, sino que toda demostración le supone conocido.

En segundo término, pregunta: ¿Qué novedad presenta este principio en Suárez? Suárez: 1) distingue dos modos de demostración: a—*ostensiva*, directa, a priori, deductiva; b—*indirecta*, *ad impossibile*, *a posteriori*. 2) La Metafísica debe «*prima principia confirmare et defendere*» (DM. I, s. 4, n. 12). De lo contrario iríamos al infinito buscando justificación de las ciencias. 3) Hablar del primer principio es algo ambiguo. Si aludimos con ese término a principios evidentes, vemos que son más de uno; y que tienen que ser más de uno, lo prueba el hecho de que todo raciocinio supone tres términos, mientras que el juicio solo tiene dos. Luego debemos preguntar por algún otro factor, cuando así hablamos. ¿Qué buscamos? Un principio con primacía de universalidad y de causalidad: el principio entre los principios primeros. La formulación como es patente, no pudo ser mejor. 4) Suárez tiene que dar una solución, y es la siguiente: a) el principio propio de la Metafísica, como de todo conocimiento ostensivo, directo, es el de identidad; b) el principio primero en toda

demostración indirecta es el de contradicción; c) sin embargo, el de contradicción tiene cierta primacía en el orden absoluto. He aquí las proposiciones: 1) «En el orden de los atributos, propiedades o pasiones del ente: *primum principium erit illud in quo ratio vel essentia entis distincte concepta de ipso ente praedicatur*» (p. 253). 2) Dentro del segundo género de demostración... el primer principio... es el de contradicción: es imposible que algo sea y no sea simultáneamente» (ibid). 3) «El principio de contradicción... es el primer principio *simpliciter*» (p. 254).

El Dr. Solana aplaude la distinción nítida de problemas y su formulación, y señala varias lagunas, varios problemas sugeridos, apuntados y no resueltos, por ejemplo, necesidad de un primer principio intrínseco a toda ciencia e imposibilidad de llamar primer principio a uno que sea extrínseco al objeto respectivo. Con agudeza de ingenio, pondera las expresiones suarecianas y concluye victorioso, que los argumentos esgrimidos por Suárez contra Antonio Andrés que ponía como primer principio metafísico el «*ens est ens*», prueban contra el propio Suárez, que puso: «*ens reale est habens essentiam realem*». Los dos bajo distinta forma, contienen una sola verdad, de suerte que Suárez no ha probado su intento: que en toda demostración *a priori* el primer principio sea el de identidad. ¿Cuál es, pues, ese principio? Las conclusiones del autor, bien ponderadas, son: 1) «*Principio supremo y en cuanto tal el primero, que él sólo sirva para demostrar directa, ostensivamente y a priori todas las verdades metafísicas, no hay ninguno*». 2) «*Principio supremo y en cuanto tal primero, que sirva para demostrar indirectamente y ad impossibile las verdades metafísicas, lo es solamente el de la contradicción*» (p. 270)..

El ente de razón en Suárez, por el Dr. J. Yela Utrilla (p. 271-303). Centrado el tema en la mentalidad y problemática moderna, que se opone a lo que parecía tener carácter de pasividad intelectual, con su idealismo, busca el señor Utrilla un medio, ni idealista, ni pasivo; la justa medida de nuestras facultades intelectivas, juntamente receptoras y creadoras, que pretenden dar realidad, ser, a las mismas negaciones... Tal es el modo como se concibe el ente de razón.

El Dr. Yela traza, en un brillante comentario a la LIV disputación metafísica, el análisis suareciano del ente de razón, que no difiere esencialmente de las doctrinas de Aristóteles y Sto. Tomás.

J. Alcorta interpreta la *Problemática del tema de la creación de Suárez* (p. 315-333). Es un tercer esfuerzo suarista, repitiendo las ideas expuestas en la *Revista de Filosofía*, nn. 27 y 28.

Lo trascendental del tema —Creación—, se impone. Llamémoslo meollo de la filosofía cristiana y línea divisoria de la verdadera y falsa filosofía. Así lo cree también el Sr. Alcorta hablando de la posibilidad, concepto, y hecho de la

creación p. 306-315. Claro está que desde el primer momento aparecen indicios de evasión respecto del tomismo.

Lo más curioso del tema —a lo que no podemos asentir— se encuentra en las páginas 315-321, donde pondera la causalidad total del universo y la participación. Según él, los tomistas «enturbian» el concepto de creación pues vienen a decir «que el ser creado es participado y limitado porque una parte metafísica de él — el acto, de suyo ilimitado — es recibida en una potencia y limitada por ella. Participación y limitación son una recepción. Pero en ese caso la participación y limitación, y por ende la creación, no son del ser creado en cuanto tal, sino de parte de él, o sea del acto» (p. 319). «Y en resultancia el ser creado sería y no sería creado, lo cual es una contradicción in adjecto (p. 322). Lo inaguantable son unas líneas que inserta contra los tomistas, máxime contra del Prado, que a cada paso se le cruza por delante: «la posición larvadamente anticreacionista, que va inviscerada en la teoría del acto y de la potencia como divisiones del ser...»; expresión idéntica a la que firmó contra Del Prado: «Si —la creación— consistiese en una recepción de la existencia... Es el grave error que comete el Padre del Prado y que cruza toda su conocida obra. De Veritate» (Rev. de de Filosofía, n. 37, p. 704). Sinceramente hablando no comprendemos este lenguaje. ¡Pensar que la Iglesia ha hecho y declarado suya una doctrina que se opone a la tesis primaria del Cristianismo! Dejemos, pues, que Sto. Tomás se retracte: «*Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praexistenti*» (*De Pot.* q. 3, a. 1, ad 17; id. a. 5, ad 2). Y recogiendo humildemente ese testamento, expliquemos su sentido creacionista.

Todo ser creado es participación de la esencia divina. Esto ningún católico puede discutir, ni Sto. Tomás, ni Suárez; luego ninguno de los dos es formalmente anticreacionista. Ahora bien, ¿cómo se realiza la participación o creación? El Suarismo dice: el hecho de participar incluye limitación. Luego el ser que de tal modo proceda será intrínsecamente limitado.

El Tomismo va más adelante, sigue preguntando: además de la causa eficiente ¿se requiere alguna razón intrínseca para la limitación? Y responde afirmativamente, porque la causa eficiente no puede realizar sino lo que exige la esencia del efecto en cuestión. Nuestra metafísica —que no es platonismo— enseña que hay perfecciones, naturalezas, en cuya razón formal, intrínseca, absoluta, no dicen, ni son más que perfección, entidad, acto. Ahora bien; en la realidad se hallan en grado limitado y finito. ¿Por qué? ¿Por que intrínsecamente dicen limitación? Un ser creado, siempre dirá limitación en sí mismo; pero no es eso lo que buscamos. ¿Cómo una perfección que puede realizarse en modo infinito, se halla en modo finito? Cuando es infinita su realización, allí se encuentra según toda su capacidad de existir; en cambio cuando se halla limita-

da, es preciso recurrir a otro principio limitante. Y no vale decir que el concepto de *ser*, de *acto*,... es ilimitado negativamente, en cuanto que no dice positiva limitación. Eso mismo concedemos nosotros. Pero de ahí deducimos que una perfección, realizándose plenamente, sería infinita en su orden; en cambio, si no lo es, recurrimos a otra fuente de imperfección.

Y ¿qué nos dice todo esto respecto de la creación? La composición de los seres por un doble principio metafísico —esencia y existencia— ¿es larvado anticreacionismo? En modo alguno. Así como no hay limitación, no hay participación, ni hay creación —ni puede haberla— sin real composición de acto y potencia. Luego la distinción tomista, no destruye, sino que es la única salida posible a la doctrina de la creación. El motivo lo hemos apuntado ya: exigencia intrínseca de la perfección. ¿Equivale esto a decir que sólo uno de los elementos —la existencia— es creada por Dios? La verdad es manifiesta para nosotros. Esencia y existencia ambas son creadas. Todo lo que en la naturaleza existe, participa del ser de Dios. Lo que afirmamos es —en funciones de metafísico— que uno de esos dos elementos tiene valor de potencia subjetiva, y que esa esencia no puede *ser* existencia por sí misma, sino que *existe* por la existencia. Claro está, si suponemos previamente demostrada la identificación de ambos extremos —creemos que este es el lugar propio para estudiar su identificación o distinción, como antes quedó dicho—, la presente disputa se evapora; la temática suareciana debe terminar en el hecho de la participación sin ahondar más.—Por el contrario, todo tomista sincero abogará por la grandiosa tesis que hace posible la distinción del mundo creado e increado, la diversidad de perfecciones en el mismo orden y la maravilla toda de la naturaleza. Si no existe otro principio que el *acto*, él, por sí solo, nunca dará por resultado la multiplicación.

El P. E. Elorduy, S. J., escribe sobre *El concepto objetivo en Suárez* (p. 335-423). La amplitud del tema nos obliga a condensar sólo sus líneas generales. En el primer apartado enuncia históricamente el problema a través de las acepciones del concepto objetivo y hace especial estudio del «concepto objetivo como terminación del concepto formal». En este campo milita la tradición escolástica, encarnada vivamente por Cayetano. Luego resume la innovación realizada por Suárez. En el segundo describe el concepto objetivo dentro del proceso cognoscitivo general, investigando la mente genuina del Eximio. En el tercero explica las nociones de *semejanza representativa*, *especie impresa*, *concepto formal*, *la denominación como elemento del concepto objetivo*. En el cuarto aplica las nociones precedentes al objeto de la ciencia, a nuestras relaciones con Dios, al arte.

Sería prolijo, dada la oscuridad de exposición y conceptos, analizar todo

el trabajo; además, la falta de espacio nos obliga a omitir las correspondientes glosas críticas a las invectivas del P. E. sobre la doctrina de Cayetano y a sus elogios sobre las innovaciones de Suárez.

Sin privarnos del derecho de posterior estudio, no avanzamos nada con esta doctrina, que se acerca más al idealismo que nuestro sistema—contra el sentir de todos sus acusadores—, poniendo en peligro, simultáneamente, la distancia debida entre espíritu y materia.

J. M. Alejandro, S. J., diserta sobre *La Gnoseología de lo Universal en el Doctor Eximio y la dificultad criticista* (p. 425-447).

Prologada la tesis con una visión sintética de las opiniones modernas, habla de esta suerte: «Vamos a exponer la mente del Eximio en la abstracción de lo universal. Su característica es su plegamiento a lo singular y a lo contingente, apurándolo gnoseológicamente, y de él abstraer el universal...; gracias a él y a ella—singular y potencia cognoscitiva—, el Eximio, genio esencialmente metafísico, llevó el grado de evolución más perfecto la doctrina del Estagirita» (p. 427, 28). Este párrafo nos evita el deber de situar el artículo en su ambiente propio.

Pero glosemos algunas frases rotundas: «Si la inmaterialidad del entendimiento produce, automáticamente, la universalización, el individuo, nótese bien, desconocido, será una ocasión, pero el universal será producto del entendimiento desprovisto de intuición intelectual. Esto es igual o muy parecido a lo que dijo Kant» (p. 428). Necesitaríamos una explicación de ese *automáticamente*; pero vamos a dar una doble respuesta: 1) Si la inmaterialidad del entendimiento, no produce—desde el primer instante— la universalización, sino que conoce directamente el individuo, es imposible que pueda conocer luego el universal, porque su objeto formal es único. Esto es igual o muy parecido a lo que dicen los empiristas. 2) ¿Quién nos ha probado que el conocimiento intuitivo de los sentidos y el célebre «*omnis cognitio incipit a sensu*», no es tomada? ¡Algo inaudito! ¡Santo Tomás no parte del singular! ¿No es confusión lamentable identificar conocimiento directo del singular por la mente y realismo?

Sigue: «La mente humana es apta para conocer y penetrar el singular individuo; y en este, en cuanto tal, sorprender la raíz misma de la diferencia de los conceptos universales. Con esto parece que el Doctor Eximio resolvía con varios siglos de antelación, la dificultad que había de dar origen al criticismo de Kant» (p. 429). ¿No es gratuito afirmar que sólo el conocimiento directo del singular por el entendimiento vence la dificultad kantiana? En ese caso, ¿qué función desempeñan las facultades inferiores? ¿Son cognoscitivas o no? Y, si lo son, ¿por qué no es suficiente su intuición del singular? Temo que algún

crítico llegue a descubrir, en esta posición suarista, no una solución del Kan-sismo sino un preludio del empirismo.

De nuevo el autor: «Para el tomismo la experiencia tiene un valor gnoseológico muy limitado e impotente» (ibid). «Suárez, por el contrario, halla en el individuo concreto... la raíz de la objetividad epistemológica» (ibid). La primera parte es ridícula, porque todo el conocimiento tomista parte, en algún modo, de los sentidos, lo mismo que el suareciano, pero no parte del conocimiento directo de los singulares por la mente. La segunda no convence. Suárez no admite posibilidad de universalización objetiva, sino viendo directamente el singular inmaterializado. El tomismo pone conocimiento inmediato de la objetividad y da categoría especial al conocimiento sensitivo, como punto de partida.

Por fin, en el análisis genético del término *universal*, aparecen, según el autor, las siguientes probabilidades: que el universal 1) no sea auténtico, objetivo (Occam.); 2) tenga existencia real extramental (Platón); 3) tenga existencial real intraindividual (Escoto); 4) brote mecánicamente en la mente (Kant, Tomistas); 5) sea «*formulación universal de elementos reales*» (p. 440).

¿A quién satisface el dilema? El tomismo pone como fuente de universalización al entendimiento agente, debido a que el espíritu—inmerso en la materia—no puede conocer directamente los singulares materiales, sino que deben ser espiritualizados y, por eso mismo, liberados de sus concreciones. Pero esto creo que no tiene nada de mecánico, ni de kantiano. En cambio, arguyo: ¿qué es esa *fórmula universal*? ¿Es pura formulación? En ese caso, o no hemos trascendido el nominalismo, o vamos al idealismo, por una parte, mientras quedamos en el empirismo, por la otra, pues, se rompe el paralelo de *ser* y *conocer* universalmente.

Una última serie de colaboraciones va dedicada a estudiar los temas jurídicos en Suárez. D. A. Ferreiro, diserta sobre, *La naturaleza de la propiedad privada en las doctrinas de Suárez* (p. 449-492). El autor desarrolla primero los conceptos de la Ley natural, Derecho natural y sobre todo de Derecho de Gentes en Suárez. Para él, «la propiedad privada o división de la propiedad no es de Derecho natural, sino de Derecho de Gentes» (p. 474). Suárez en esto se ha conservado plenamente en la línea tradicional, como lo demuestra con galanos párrafos el disertante. La doctrina católica no ha sido contradicha por los Pontífices sino corroborada, añade el autor impugnando las interpretaciones modernas de Cathrein y otros.

El Dr. H. Rommen escribe sobre *Variaciones sobre la doctrina jurídica y política de Suárez* (p. 493-507). El tema se enuncia con ambigüedad y su contenido no lo desmiente. Dispuesto a sugerir —pues no argumenta sus posicio-

nes— Rommen quiere ordenar lógicamente el pensamiento suarista que, partiendo del individuo, —individuo no por la materia, sino por su propia entidad—, pasa por el conocimiento del singular, —para formar ciencia de lo concreto, singular— y termina en sus ideas jurídicas. Suárez completó el intelectualismo tomista, abstracto, con la voluntad y el individuo, como soportes de toda construcción. Vivió el Eximio una época en que el individuo era exaltado; cuando el derecho imperaba, y en la conciencia de todos pedía solución el mundo moderno. De ahí nacieron en sistema molinista, una ciencia jurídica y política más perfectas... Suárez es su mejor paladín. De ahí nació también el considerar con preferencia el *Jus subjective* sobre el *Jus objective*; de ahí el concepto de soberanía, de *jus gentium*...

Aunque el autor no prueba, sino se limita a contemplar los problemas —de color de rosa bajo el prisma suareciano—, anotemos alguna nueva sugerencia. Y sea esta la primera: Suárez con su doctrina metafísica-gnoseológica sobre el individuo y la voluntad pone los fundamentos de la doctrina jurídica. Santo Tomás pone el concepto de persona —la perfección máxima que conocemos— y sus atributos, como cimiento y norma de todo sistema jurídico. ¿Quién obra más rectamente? No vale decir que Suárez continuó y superó una vía apenas vislumbrada por Tomás: «Suárez en su teoría de la individuación no está en oposición contradictoria con Santo Tomás sino que avanza en la línea de pensamiento que ya Santo Tomás apuntó en el «Compendium Theologicum», su postrera obra: «La diferencia de las cosas no se da *ratione materiae*», porque la primitiva posición de ellas es por la creación» (p. 497). Este argumento está fuera de su sitio: en primer lugar porque el sistema jurídico supone la persona, prescindiendo del principio de individuación; en segundo término, el hecho de que las cosas deban a la creación su existencia, sólo niega que exista otra fuente de vida, de ser, que el Creador, sin señalar, en modo alguno, cuál sea el principio de individuación. Luego añadir: «la obra sistemática de Santo Tomás dejó sin desenvolver este atisbo» (ibid.) es no decir nada, pues, interpretado el texto como ellos quieren, induce contradicción en Santo Tomás, siendo así que todo es lógico y el lugar aducido es de fácil interpretación.

De esas concepciones metafísicas, fluyen fecundas derivaciones a la ciencia jurídica. Mas, como no se dan razones y opinamos que la doctrina jurídica tomista, partiendo de la persona, es magnífica, negamos las consecuencias aducidas.

Luego se ocupa el Dr. Rommen del análisis del Derecho de Gentes en Suárez, llegando a conclusiones en parte antitéticas a las del artículo precedente.

Otras dos colaboraciones abordan un tema semejante: *La democracia en Suárez*, por A. Alvarez de Linera (p. 509-530). *Doctrina de Suárez sobre el origen y sujeto de la autoridad civil*, por I. Gómez Robledo, S. J. (p. 530-581).

A la identidad de materia se añade el paralelismo de solución. Alvarez de Linera se fija preferentemente en la formación de la primera sociedad, a través de los patriarcados, etc., y al final, valora el concepto de democracia admitida por Suárez, siguiendo la línea tradicional. La abundancia de textos —San Belarmino, Suárez— han dejado poco lugar a la iniciativa del Sr. Linera a quien se lee con verdadero placer.

El P. Gómez Robledo estudia documentalmente la misma tesis. Concluye que, según Suárez, el sujeto inmediato de la autoridad es la comunidad, que puede regirse escogiendo la forma de gobierno que más le plazca, entre Democracia, Oligarquía, Aristocracia y Monarquía; concluye analizando los títulos de legitimidad en los principios, así como los límites del poder y su ejercicio, que no debe exceder los límites del Bien común.

Por fin, el P. E. Guerrero, S. J., diserta sobre la verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho de guerra (p. 583-601). Una incursión de guerrillero para batir las posiciones alcanzadas por Delos en su obra «*La Société internationale...*» «Delos enfrentó a dos genios—Vitoria y Suárez—en lo referente al derecho de guerra. Para Vitoria «existe una autoridad suprema inherente al orbe, de la cual participan los príncipes. Estos son funcionarios de la colectividad, del género humano... Ella es la que por ellos castiga...» (p. 583). Entendiendo de esta suerte el poder de los príncipes, podemos explicar dos anomalías: «una es que en la guerra ofensiva... el príncipe que la declara y ejecuta, actúa como juez que examina la causa, da sentencia... y la aplica; y al mismo tiempo, como parte. La otra consiste en que juzga, sentencia y castiga de hecho a quien no es súbdito suyo...» (ibid).

El P. Guerrero defiende, con insistencia, la conformidad de Vitoria y Suárez en este punto. La fórmulas: autoridad «*quam per se habet summus princeps*», de Suárez, el «*quod... orbis per principes*» vitoriano, son equivalentes. Además, el probabilismo que Delos atribuye a Suárez —procediendo lógicamente, dada la doctrina suarista sobre este punto— no existe. Se trata de cosas demasiado graves, para guiarse por método solamente probable.

Una sección de «Bibliografía suareciana», rica, ordenada, y un índice onomástico del volumen, ponen fin a esta obra-homenaje al Eximio Doctor.

FR. C. A., O. P.

Información de actualidad

Primer Congreso Nacional de Filosofía en Argentina

Organizado con todo cuidado y previsión hasta en sus menores detalles, se celebró en Mendoza (R. Argentina), el I Congreso Nacional de Filosofía.

No escapa a nadie las enormes dificultades de todo orden que la organización de una asamblea de esta índole encierra, sobre todo tratándose de la primera en su género, que se celebra en nuestro país y Latinoamérica. Y debemos reconocer, complacidos, que tanto en lo intrínseco espiritual, como en su organización material, el éxito ha coronado tan nobles esfuerzos.

El mérito de tal éxito corresponde primeramente al Comité Ejecutivo del Congreso, constituido por el Sr. Rector de la Universidad N. de Cuyo, Dr. I. Fernando Cruz, como Presidente, el Pbro. Dr. Juan R. Sepich, en los comienzos, y más tarde, en su lugar, el Prof. Toribio Lucero, como Secretario General; el Dr. Coriolano Alberini, como Secretario técnico, y un grupo de Profesores de diversas Universidades argentinas, que han puesto todo su empeño e inteligencia dentro del Comité en la preparación del Congreso.

No es menor el mérito que en el feliz resultado del Congreso cabe a nuestro superior Gobierno de la Nación, que, consciente de la importancia de esta Asamblea filosófica y de sus fines espirituales, generosa y eficazmente puso a disposición de la misma sus recursos materiales e institucionales. Los transportes nacionales de dentro y fuera del país, las representaciones diplomáticas, el dinero necesario y su apoyo moral: nada omitieron nuestras autoridades nacionales en favor del Congreso. A cargo de ellas estuvieron los gastos de traslado y permanencia de los delegados argentinos y extranjeros. Y en cuanto a éstos, los declaró, además, huéspedes oficiales, dándoles facilidades para recorrer el país, por cuenta del Gobierno, a la vez que, en acto público presidido por el Excmo. Sr. Presidente de la Nación, los constituyó miembros *honoris causa* de la Universidad argentina. El apoyo moral quedó patente con la presencia del Excmo. Sr. Ministro de Educación, Dr. Oscar Ivanisevich, quien acompañado de las autoridades provinciales de Mendoza, inauguró el Congreso con un discurso, y con la del Excmo. Sr. Presidente de la Nación, General Juan D. Perón, quien, acompañado de su Sra. Esposa, y de su Gabinete en pleno, asistió a la clausura del mismo, pronunciando en esta ocasión una extensa conferencia sobre la concepción filosófica que anima a su gobierno.

El Congreso ha sido *nacional* por la presencia de casi todos los filósofos y profesores de Filosofía de las Universidades e Institutos superiores del país, a más de una nutrida representación de alumnos de los cursos superiores de los mismos. Pero a la vez ha sido también *internacional*, por la presencia de medio centenar de filósofos de España, Italia, Francia, Alemania, Suiza, Canadá, Estados Unidos, Méjico, Brasil, Colombia, Venezuela, Perú, Chile, Uruguay, El Salvador, Santo Domingo, Bolivia, etc. Pese a una propaganda de mala ley llevada a cabo contra el Congreso desde el exterior por elementos sectarios y contrarios a nuestro gobierno, y que logró restar la concurrencia al mismo de algunos pensadores extranjeros, el hecho es que las principales naciones han estado representadas por filósofos de significación, y en algunos casos por verdaderas eminencias mundiales. Baste recordar, entre otros, y con el peligro de alguna omisión injusta, a Spirito, Abbagnano, Pareyson y Fabro, de Italia; a Rintelen, Bolnow, Fink, Gadamer y Landgrebe, de Alemania; a Brinkmann y Szilasi, de Suiza; a De Koeninck, de Canadá; a Vasconcelos, Robles y Larroyo, de Méjico; a Tavares y Santos de Portugal; a Aron y Berger de Francia; a Mueller, Kuhn y Bernard, de Estados Unidos; a Magalhães, Washington, Steffens y Carneiro Leao, de Brasil; a Llambías de Azevedo, del Uruguay; a Iberico, Delgado y Wagner de Reyna, del Perú; a Finlayson, de Venezuela; y a la magnífica embajada intelectual de España, constituida por los Padres Ceñal, Iturriz y Todolí, y por los Profesores Corts Grau, González Álvarez, Muñoz Alonso, Víctor Hoz y Millán Puelles. En algunos casos (como el de Heidegger y Hartmann), su ausencia fué a pesar de su deseo de asistir, motivada por razones internas de su país, que no pudieron ser superadas por los esfuerzos del Comité y de la vía diplomática de nuestro gobierno.

Debemos notar, finalmente, que muchos filósofos extranjeros, que no pudieron asistir personalmente al Congreso, estuvieron espiritualmente presentes en él por sus comunicaciones. Así, v. gr., Marcel, Russell, Hartmann, Haeberlin, Hyppolite, Jaspers y otros.

En el hermoso marco de la ciudad de Mendoza, iluminada de sol y recostada sobre los Andes, con su clima ideal para estas jornadas de trabajo intelectual, el Congreso fué abierto el 30 de marzo por el Sr. Presidente del Comité Ejecutivo, Dr. I. Fernando Cruz, el Excmo. Sr. Ministro de Educación y por el Excmo. Sr. Presidente de la Nación. La ciudad vivió con intensidad y emoción las reuniones del Congreso y le ofrendó generosamente su hospitalidad. Los congresales—maestros y alumnos—recorrieron a diario sus calles poniendo una nota espiritual y a las veces de bulliciosa alegría en la febril ciudad.

Diariamente por la mañana, de 9 a 13, en la sede de la Facultad de Filosofía y Letras, tuvieron lugar las reuniones de estudio, divididas por secciones. Fueron éstas: de Metafísica, de Axiología y Ética, de Epistemología y Filosofía de la Naturaleza, de Lógica y Gnoseología, de Estética, de Filosofía de la Existencia, de Psicología, de Filosofía del Derecho y Política, de Historia

de la Filosofía, de Filosofía de la Historia, la Cultura y la Sociedad, de Filosofía de la Educación, de la Situación actual de la Filosofía y de Filosofía Argentina y Americana. Cada una de éstas secciones ocupó uno, dos y hasta tres días, de acuerdo al número de trabajos presentados y a la discusión suscitada por los mismos. Al fin de la lectura de cada una de estas comunicaciones, hubo diálogos, casi siempre con mucha altura y cordialidad, a veces animados y más interesantes que las mismas exposiciones leídas, entre los asistentes y el relator, hasta quedar bien definido ya el acuerdo fundamental, ya la discrepancia irreductible entre ambos. Tales conversaciones se continuaron con frecuencia en los patios de la Universidad, en los paseos y hasta en la mesa. A la elevación del tono de éstos cambios de ideas contribuyó no poco la inteligencia y prudencia con que los Presidentes supieron dirigirlos. Semejante confrontación de posiciones otorgó gran animación a estas sesiones, cuya concurrencia colmó diariamente las aulas, sin decaimiento del interés. Que a ello contribuyeron estos diálogos se pudo comprobar por la mayor afluencia de público a aquellas sesiones, no sólo donde ocupaba la cátedra algún filósofo de reconocida notoriedad, extranjero o argentino, sino también donde la controversia tomaba mayor animación y aguda intensidad.

El trabajo en estas sesiones fundamentales del Congreso ha sido intenso y fructífero. El país ha tomado conciencia de su realidad espiritual en materia filosófica. Casi doscientos cincuenta trabajos han sido presentados y leídos, en su mayor parte, en estas reuniones. Desde luego que no todos poseen el mismo valor; pero, en general, son trabajos serios, y muchos de extraordinario mérito filosófico.

Las reuniones plenarias tuvieron lugar por la tarde durante dos o tres horas. El 3 de abril, durante una excursión por la cordillera, la reunión plenaria se realizó en Potrerillos, al aire libre, dentro del marco maravilloso de los Andes. En estas reuniones, dedicadas cada día a un tema especial, destacadas personalidades del mundo filosófico nacional y extranjero ocuparon la tribuna para desarrollar más ampliamente algún tema de su especialidad. Un regular número de aparatos ad-hoc permitió escuchar simultáneamente, traducido a diferentes idiomas, el discurso que se estaba pronunciando. De este modo se logró una mayor comunicación espiritual de las ideas expuestas. Hubo casos, como en dos ocasiones lo hizo Rintelen, de congresistas extranjeros, en que ellos mismos leyeron la traducción castellana de su propio trabajo presentado en su lengua original.

Debemos añadir, finalmente, que profesores nacionales y extranjeros realizaron una labor intelectual de conferencias, reuniones, conversaciones, etc., en la Universidad o en otros locales, al margen del programa oficial del Congreso.

El Comité del Congreso obsequió a los asistentes con varios espectáculos artísticos: recitales, conciertos, etc. También se llevó a cabo una exposición del libro filosófico argentino, bien que—sin duda por la premura de su organiza-

ción—la exposición presentó numerosas lagunas y, en algunos casos, de excelentes obras.

En gracia a la brevedad, omitimos la nómina completa de los trabajos presentados al Congreso.

La presencia simultánea en Mendoza de la mayor parte de los filósofos argentinos y de un regular número de conocidos filósofos foráneos ha permitido un contacto personal entre ellos, mucho más fecundo que el impersonal establecido a través de sus publicaciones. Estas conversaciones privadas entre tales pensadores, a veces de ideologías opuestas pero en general llenos de mutua comprensión personal, han constituido uno de los mejores saldos que deja el Congreso. En esta confrontación cordial de ideas y principios se ha podido comprender mejor el pensamiento de determinadas tendencias y escuelas, a la vez que ahondar mejor el propio pensamiento y encontrar puntos de aproximación, o precisar mejor los de franca oposición. Los hombres no son siempre lo que sus ideas. En algunos casos están por debajo y en otros por encima de las mismas. En esta segunda hipótesis, no infrecuente en filósofos adictos a sistemas fundamentalmente falsos, es interesante convivir espiritualmente con tales pensadores, deseosos de la verdad y superiores a los propios principios falsos que los tienen cautivos en el error. En este diálogo vivaz también ellos han podido tomar conciencia de las dificultades de sus propios sistemas, a la vez que sus opositores han llegado a una caritativa comprensión de su persona y de sus generosas intenciones.

Semejantes conversaciones—al margen de la exposición académica—en muchos casos han sido más eficaces que las reuniones oficiales y la confrontación crítica ha sido más auténtica y viva.

El pulso espiritual del Congreso ha reflejado la situación actual de la Filosofía en el mundo y más concretamente en nuestra patria.

Por de pronto, el materialismo, el empirismo, el positivismo de todos los matices y el mismo idealismo trascendental en su forma clásica han estado casi enteramente ausentes del Congreso.

Las corrientes dominantes han sido: la fenomenología, la axiología y sobre todo el *existencialismo* y el *tomismo*. La lucha entre el existencialismo ateo y católico, por una parte, y del realismo crítico tomista, por otra, ha sido la nota más frecuente en las conversaciones del Congreso y también la más sobresaliente desde el punto de vista ideológico.

El existencialismo ha estado representado por tendencias abiertas a una auténtica transcendencia, incluso divina —como la de Marcel, Pareyson, Wagnier de Reyna y la misma del P. Quiles— y por la tendencia cerrada y atea de Heidegger (al menos del Heidegger de *Sein und Zeit*).

Vigorosamente representado por filósofos extranjeros y argentinos, el tomismo, —incluyendo en él tendencias escolásticas no enteramente tomistas— puede decirse que estuvo presente en todas las secciones y reuniones del Congreso y dejó escuchar su voz ya en exposiciones positivas y constructivas, ya

en objeciones a los sistemas contrarios. El tomismo ha demostrado, una vez más, su vigor y perennidad al dar su solución clara y precisa a los problemas de la hora presente con sus principios eternos y, por eso mismo, siempre válidos para cualquier época, como tomados que están del ser trascendente y no fruto de una concepción de una determinada edad y mucho menos de una visión personal. De aquí que, lejos de envejecer, posee una constante y renovada vitalidad, como se ha puesto de manifiesto en esta ocasión.

Por otra parte, el tomismo no ha rehuído, antes ha buscado, la confrontación crítica de su posición con otros sistemas y en particular —por su significación actual y presencia en el Congreso— con el existencialismo. Y lo ha sabido hacer con altura y cultura; actitud no siempre compartida por sus opositores, al menos en alguna ocasión. El público imparcial se ha dado buena cuenta de ello y ha podido apreciar de qué lado estaban los dogmatismos, que no tienen la intransigencia doctrinal y serena de la verdad poseída, sino la arrebatada y grosera del fanatismo.

De todos modos, el oyente que acudió al Congreso buscando únicamente la verdad, sin prejuicios ni preferencias personales, sabrá a qué atenerse en esta justa intelectual y habrá podido comprobar la existencia en el país y en el extranjero de un vigoroso intelectualismo y realismo crítico, con una solución cabal para todos los grandes problemas de la Filosofía, y organizado armónicamente por la inteligencia de acuerdo a las exigencias de la realidad trascendente.

El tomismo —al que se ha hecho y aún se le hace una guerra de silencio cuando no de desprecio, en Universidades extranjeras y también argentinas— ha tenido la oportunidad de dejarse oír y de permitir comprobar su lozana existencia y para muchos espíritus sinceros —víctimas de aquella táctica del silencio o del desprecio sectarios— ha constituido una verdadera revelación y una esperanza para sus ansias de verdad.

De las diversas exposiciones fundamentales, el Comité Ejecutivo ha sabido discernir con inteligencia y ecuanimidad las conclusiones finales. Prescindiendo de las técnicas y de orden práctico y ateniéndonos tan sólo a las doctrinarias, que aquí nos interesan, son ellas: la afirmación de la existencia del espíritu sobre la materia, de la existencia de la realidad trascendente y divina más allá y distinta de la realidad humana.

Sin ser específica y exclusivamente tomistas, y pese a su amplitud genérica, tales conclusiones son verdaderas y, como tales, el tomismo—que aspira a aprehender toda la verdad del ser—las aplaude y considera suyas. Por lo demás, el Congreso no se ha maculado con ninguna conclusión falsa.

De todos modos, estas conclusiones, aceptadas y proclamadas por unanimidad en la Asamblea Plenaria del Congreso, dejan a salvo un acervo doctrinal fundamental común a las diversas tendencias filosóficas del Congreso y abren la posibilidad de trabajar desde él para lograr una mayor unanimidad, sobre una base de mutuo respeto y comprensión, no de doctrina, porque la

verdad es intolerante con el error, pero sí personal, que permite prolongar y mantener permanentemente vivo el diálogo filosófico iniciado en este Congreso, por encima de pasiones y posiciones personales, puestos los ojos de la inteligencia únicamente en la verdad, la cual, en definitiva—se admita o no—es realmente el mismo Dios o procede de Dios: *Omnis veritas a Spiritu Sancto est* (Sto. Tomás).

OCTAVIO NICOLAS DERISI.

Director del Instituto de Filosofía y Catedrático en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Filosofía y Letras) de la Universidad Nacional, y en el Seminario Metropolitano Mayor de la Plata (R. Argentina).

Semana de estudio sobre la filosofía del comunismo

La Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica ha tenido, en los días 19-24 de abril, una «Semana de estudio sobre la filosofía del comunismo». Las sesiones se celebraron en el Aula Magna del Palacio de la Cancillería Apostólica, en el cual tiene su sede la Academia. La asistencia fué siempre muy nutrida y entre los asistentes ilustres hay que recordar los Cardenales Pizzardo, Piazza, Micara y Aloisi Masella; varias personalidades del Cuerpo Diplomático, Prelados, senadores, diputados y profesores universitarios. En las sesiones matinales se discutieron las diversas comunicaciones.

Sesión inaugural.— En la 1.ª sesión el P. Carlos Boyer, S. J., Secretario de la Academia, expone el programa. El comunismo, dice, es una acción política, pero también algo más; y esto más es lo que se va a examinar. Su ateísmo ¿es una añadidura o le es consustancial? Dado que le sea consustancial ¿queda, al menos, un valor transcendente que permita distinguir el bien del mal, justo e injusto? En el campo económico ¿es en verdad el comunismo el mejor sistema para promover el progreso y perfeccionar la producción? Al paraíso terrestre, al ideal de una humanidad en estado de amor universal y de entrega de cada uno al bien de la comunidad que promete, después del período de odio y el sacrificio de algunas generaciones juzgados necesarios, ¿nos llevará, o nos acercará, mejor la doctrina de Marx, limitada a la vida terrestre, o la de Cristo, que no sólo promete la vida eterna, sino que da también la fuerza necesaria para querer y realizar los sacrificios que se exigen? Estas y otras cuestiones se van a considerar.

A continuación, el Honorable Jorge La Pira, Catedrático de Derecho en la Universidad de Florencia y Subsecretario de Trabajo, habla sobre «Marxismo y Cristianismo: dos teologías antitéticas». El comunismo es una concepción doctrinal completa, una visión unitaria de la naturaleza, de la persona, de la sociedad, de la historia; en este sentido se dice que es una teología, y Marx un pensador teológico, si bien ha calcado su doctrina sobre la de Hegel. El comunismo habla de clase proletaria, la de trabajadores que no poseen los instrumentos de producción, y haciendo hincapié en ella enseña una filosofía de

carácter universal, con aspecto mesiánico, muy en consonancia con el origen judío de Marx, prometiendo la ciudad futura a cambio de una transformación radical del mundo en favor de la clase proletaria.

Esta concepción del materialismo histórico y dialéctico excluye al individuo toda elección en el campo económico, político, cultural y religioso, suprimiendo toda libertad y actuando sobre la base de que el hombre es plasmable y mutable. Esto es exigido por la unidad doctrinal que ha de imponerse en una realización universal y que cuenta para ello con el dinamismo producido por la idea de la felicidad en las generaciones venideras. Este porvenir pudiera, quizá, ilusionarnos en un plano puramente material; pero cuando vemos a esa filosofía negar el alma espiritual, Dios, la Revelación, se presenta completamente inaceptable.

Frente a esa concepción totalitaria o teológica, sólo hay otra que se oponga con el mismo carácter: el cristianismo; así nace la grande antítesis entre cristianismo y comunismo. Toda otra doctrina que quiera oponerse al comunismo no pasa de ser una oposición parcial, en el detalle; la oposición radical está sólo en el cristianismo. Y puestas en parangón ambas doctrinas opuestas, hay que concluir que una, la cristiana, es verdadera, y otra, la comunista, es falsa.

Segunda sesión.—El P. Hugo Viglino, desarrollando el tema: «La función social de la propiedad y su fundamento metafísico», señala los dos extremos opuestos representados por el individualismo liberal y el comunismo, para concluir exponiendo el concepto de la función social de la propiedad e indicando el fundamento ético-metafísico que, según la doctrina tomista, absolutamente la exige.

Trata el P. Garrigou-Lagrange, O. P., de «La subordinación del Estado a la perfección de la persona humana». El hombre, como individuo, es parte del Estado y a él está subordinado, por la preeminencia del todo respecto de las partes. Pero el hombre es más que individuo, es también persona, sujeto consciente y libre, cuyo fin es Dios, que supera infinitamente el bien común temporal, que es el fin del Estado. Este es el fundamento de los derechos imprescriptibles de la persona humana, que el Estado no puede anular; de ahí el no tener que someterse a las leyes injustas y el tener incluso que desobedecer leyes impías. El Estado ha de subordinarse a la perfección intelectual, moral y espiritual de la persona humana.

«Doctrina del Estado soviético y Sociedad de las Naciones soviéticas», es el tema del profesor Amadeo Giannini. Expuesta la doctrina sobre el Estado y el derecho en la concepción soviética, y después de mostrar cómo se ha ido formando y perfeccionando, examina las consecuencias en el orden internacional. La necesidad de encontrar una fórmula de convivencia para las múltiples nacionalidades del antiguo imperio ruso a través de una unión de Estados, ha conducido a formar una verdadera Sociedad de las Naciones soviéticas, que en la postguerra ha tenido su mayor desarrollo. La URSS se ha convertido en

una construcción imperialística, con una función internacional y con tendencia universalista.

A cada una de las exposiciones siguió una viva e interesante discusión.

Sesión tercera.—El P. *Gustavo Gundlach, S. J.*, examina el aspecto económico-social del comunismo y confronta las respuestas que da a estas tres cuestiones: a) producto del trabajo, b) variedad de las funciones del trabajo, c) organización del trabajo, con las que proporciona la doctrina opuesta, «el capitalismo». Aparece así la importancia máxima que el comunismo concede al pleno desarrollo de las fuerzas materiales de producción y al progreso técnico, de los cuales se espera, en última instancia, la realización del programa social.

El Honorable *Francisco Dominedó* expone el tema «Comunismo y Democracia», analizando el problema en el aspecto de democracia económica (a que se opone la avocación total de los bienes a la colectividad organizada) y de democracia política, criticando la doctrina de la clase única y del partido único.

Sigue la acostumbrada discusión.

Sesión cuarta.—La comunicación del P. *Gabriel Roschini, O. S. M.*, se refiere a «La mujer en el régimen comunista». Comienza notando que, lo antes considerado rebajamiento de la mujer, hoy es proclamado por el comunismo como elevación. La realidad es (según los hechos y leyes que ampliamente cita) que la mujer, en régimen marxista, se encuentra sin verdadera familia, que es su reino; sin verdadero amor, que es la vida del corazón, y sin verdadera religión, que es consuelo y sostén en las dificultades de la vida. Recurriendo a Sto. Tomás muestra cómo el principio de absoluta paridad entre hombre y mujer, fundamento de la legislación familiar soviética, es insostenible. Y tanto peor, si la «liberación» de la sumisión al marido se hace para caer en la esclavitud para con el Estado o la colectividad. Termina diciendo que el odio antirreligioso no ha logrado impedir que aún haya tantos iconos de la Virgen—la mujer ideal—y ve en este hecho un germen de resurrección.

En la discusión, la señora Paratico ha objetado: el hecho de que el Estado se tome los niños de las trabajadoras no es una coacción, sino una forma de asistencia, deseable para los países occidentales; el Estado soviético no persigue la religión. Ha respondido el P. Roschini con exposición de doctrina y citación de documentos precisos.

A continuación el P. Boyer contesta a las objeciones puestas en la sesión anterior por el profesor Battaglia, favorables a la ideología comunista. Son dos: 1) se echa en cara al comunismo que es régimen de clase; pero en todos los lugares el régimen es de clase; donde no es régimen de clase proletaria lo es de clase burguesa. Respuesta: en un estudio filosófico, y éste es lo que se está haciendo, no interesa dónde hay o no hay régimen de clase, sino si el régimen de clase es aceptable. Y la verdad es que todo régimen, gobiernen proletarios o burgueses, debe gobernar no para una clase, sino para el bien común, es decir, para todas las clases; 2) para combatir el comunismo se citan y

examinan textos de Marx, Lenin, Stalin; pero este método, bueno para otras filosofías, no es válido para el comunismo, porque no está ligado a ningún texto y su doctrina cambia según el estado de las fuerzas económicas y políticas. Respuesta: no se puede aceptar la escapatoria. Si no se ha de juzgar el marxismo por los textos de Marx ¿por qué se llama marxismo? De hecho, son las ideas de Marx: materialismo histórico, lucha de clases, dictadura del proletariado, ateísmo, las que continuamente repiten los comunistas. Es verdad que admiten el relativismo de la verdad y de los valores; pero no acerca de esos principios. Es un método óptimo el de citar textos de Marx, Lenin, Stalin, y juzgarlos según las normas de la razón.

El profesor Hugo *Lattanzi*, exponiendo «El mejor argumento contra el comunismo» nota que éste fascina las masas porque no se presenta como es. Por eso, el método más eficaz para combatirlo es hacerlo conocer como realmente es, según resulta de los textos de sus jefes, especialmente de Lenin y Stalin.

De «La ideología comunista y el problema filosófico de la verdad» habla la profesora Blanca *Magnino*, que hace ver cómo el comunismo, olvidando que el objetivo de la especulación es profundizar en la estructura íntima de la verdad, y ya minado fundamentalmente por antinomias irresolubles y por la dogmática política, se presenta no sólo como antifilosofía, sino como desvirtuación de toda sincera posición filosófica.

Sesión quinta.—«El ateísmo político del comunismo» es el tema que desarrolla el Honorable Higinio *Giordani*. De la negación: no hay Dios, se ha llegado a ésta: por consiguiente, tampoco hay hombre; en lugar de hombre hay un elemento de producción, y en lugar de convivencia hay masa gregaria. Algo parecido intentaron la idolatría y la herejía. Estudia la naturaleza y evolución del ateísmo en el comunismo sirviéndose de textos oficiales o, al menos, de autoridad, y señala de qué modo la Iglesia se ha reducido a la impotencia en la URSS y a la mínima libertad en los países satélites. Quitada la Iglesia, se ha extirpado radicalmente la libertad de los ciudadanos, fabricando hombres en serie, con biología, arte, literatura, derecho, etc., propios, en oposición con presuntas ciencias, derecho, etc., burgueses.

El ateísmo, llevado a la exasperación, se ha convertido en las masas en una idolatría o superstición, es decir, ha tomado una forma religiosa. Pero el ateísmo auténtico se ha mostrado mejor en una expresión de odio: odio de clases, de bloques, de sistemas.

El Honorable Fernando *Storchi* tiene su relación sobre «Sindicalismo libre y Sindicalismo marxista». Compara los principios fundamentales de libertad e independencia propios de todo movimiento sindical no sujeto servilmente al Estado o a un determinado partido político, con lo que es teoría y práctica del sindicalismo marxista, tanto en los países en que el comunismo tiene el poder como en los otros, para concluir señalando el insuperable abismo de método y finalidad entre ambas posiciones.

Sesión sexta.—El doctor Juan *Lume*, hablando de «El trabajo en Rusia»,

ha expuesto las características que allí presenta, comparando con las que tiene en Occidente. El examen se refiere más en particular al trato económico y social del trabajo, a las instituciones y normas que disciplinan los salarios y la asistencia social, a las relaciones con el Estado y a la legislación de éste en lo tocante a la libertad y autonomía del trabajador.

De «Los valores espirituales y el factor económico» trata el P. Eugenio *Toccafondi, O. P.* Concediendo al último grande importancia, en la vida y en la historia, afirma, sobre la base de la naturaleza del hombre, la eficacia de otros factores, estableciendo así las causas adecuadas de la actividad humana. El primado de los valores espirituales ha de ser siempre afirmado.

Le objetan Mons. Leoni, el P. Rossi y la doctora Rasmussen, diciendo que la teoría es bella, pero que no se insiste bastante en actuarla. Responde el Padre Toccafondi que en eso hay su parte de verdad, pero también exageraciones. Por lo demás, uno de los fines prácticos de la «Semana» es iluminar las mentes, que son más difíciles de curar en sus enfermedades que cuando el enfermo es el corazón.

El tema que expone el P. Carlos *Caravaggi, S. J.*, es «Valor humano y marxismo». El marxismo solo a un observador superficial puede aparecer humano. Su concepción económica de la persona humana, la lucha de clases y el determinismo en la historia, más que favorecer el desarrollo de la persona, lo impiden. Sólo en una concepción espiritualista se puede valorizar la persona, sobre todo si sus exigencias se interpretan a la luz de la sociología cristiana. ¿Podría el materialismo científico de Marx tener función de estimulante? Si, y debe inducir a actuar las normas pontificias y detener de ese modo la introducción de aquel en las masas, a las cuales tanto daña.

FR. FELIX F. DE VIANA, O. P.

Roma. Colegio Angélico.

La IX Semana Social de España

(25 al 30 de Abril)

«La hora presente—ha dicho Pío XII—exige a los creyentes que con todas sus energías hagan rendir a la doctrina social de la Iglesia su máximo de eficacia y su máximo de realizaciones».

Fiel a esta consigna, el Episcopado español ha decidido restaurar las antiguas *Semanas Sociales*—que, nacidas en 1906, sufrieron dos tan prolongadas interrupciones (1912-1933; 1936-1948)—, como medio efficacísimo para aplicar el pensamiento católico a la solución de los diferentes problemas sociales, en una forma científica y práctica, creando al mismo tiempo un estado de conciencia indispensable para la realización tranquila de las soluciones que se propongan. Las *Semanas Sociales* serán así una escuela perenne de doctrina social católica, que abrirá el camino a cualquier reforma que se intente, inspirada en ese mismo pensamiento y cortará el paso al comunismo, lo mismo en el terre-

no de las ideas que en el de las obras. Porque no basta vencer al comunismo con la fuerza de las armas, sino haciendo nuestras—porque nuestras son en realidad—las justas reivindicaciones en que él se apoya. Con eso, quedará descarnado y esquelético, sin atuendos postizos para reducir las masas ni fuerza sofística para persuadir las inteligencias.

La Junta Suprema de Metropolitanos nombró Presidente de las *Semanas Sociales* al Sr. Obispo de Córdoba, con una Junta Nacional nombrada también al efecto. Y empezaron los trabajos con esta *Semana Social*—la primera después de la guerra—, que ha alcanzado un éxito insospechado, por la valía de sus lecciones y conferencias. Se han revelado en ella verdaderas competencias en materia social y económica, que no necesitan más que el mágico conjuro: «Levántate y anda».

El tema general, tomado de unas palabras del mismo Pío XII, era éste: «Hacia una mejor distribución de la riqueza». La presente *Semana* fué como una introducción general, una presentación de materias y de problemas, que posteriormente se irán desmenuzando en soluciones concretas y aplicaciones prácticas.

Se inaugura la *Semana* con una interesante conferencia del patriarca del movimiento social-católico en España D. Severino Aznar, organizador de las primeras de 1906-1912 y nombrado ahora Presidente honorario. Hace historia de las ocho *Semanas* precedentes, de las cuales él fué actor y testigo, por lo cual su narración es vivaz, amena e instructiva. Termina con estas palabras: «Lo social, que en un principio inspiró fáciles sátiras compasivas y luego animosidad un poco inconsciente, ahora lo llena todo, no sólo como una moda sino también como una gran angustia. Nunca hemos visto más de cerca los graves peligros ni se nos han planteado con más acuciante violencia. Durante años pudimos dormir ante esos peligros; hoy el sueño sería inconsciencia, y la inactividad y la inhibición una deslealtad de cristianos».

A continuación, D. Alberto Bonet desarrolla su tema: «Doctrina de los Pontífices acerca de una distribución más justa de la riqueza». La Iglesia, dice, ha reclamado y reclama el derecho y el deber de intervenir en la solución de los problemas sociales, porque lo económico afecta a lo moral y a la salvación de las almas. La doctrina social católica radica en el Evangelio. Los Papas proponen sus principios, pero sin descender a soluciones concretas. No pueden ser las Encíclicas tratados de economía. Por eso es preciso buscar esas soluciones en la ciencia económica al calor de aquellos principios. La Iglesia no aprueba la actual distribución de la riqueza, según aparece claro por las declaraciones de León XIII, Pío XI y Pío XII. La Iglesia no condena la riqueza permite a los ricos enriquecerse. Pero a mayores bienes, mayores deberes. León XIII, defendió contra el liberalismo económico el derecho del Estado a intervenir para tutelar los derechos de los obreros y de los pobres; pero a este derecho le han puesto un límite: la necesidad.

Continuaron sucediéndose así las ponencias que, en número de 16 tenidas

por especialistas en la materia, fueron desarrollando los principales temas sociales y aplicaciones prácticas a la organización económica y legislación social. Amplios resúmenes de ellas aparecieron en la Revista *Ecclesia* (n. 409-412, 14 de mayo a 4 de junio 1949).

Destacó por su autoridad en estas materias, la conferencia del Dr. Herrera, Obispo de Málaga, «*El pensamiento pontificio respecto de las relaciones entre trabajo y empresa*». También disertó el P. I. Menéndez-Reigada, O. P., sobre «*El destino fundamental de la riqueza*».

Por fin el Sr. Obispo de Córdoba y Presidente de las Semanas, P. Albino Menéndez-Reigada, O. P., cerró el ciclo de estudios con un brillante discurso, en el cual recogía algunas ideas principales vertidas en el curso de la Semana, en particular sobre el tema candente y dominante de la distribución justa de las riquezas, y aludía a la urgencia y deber colectivo de proseguir la obra social tanto en el orden teórico de las ideas como en el terreno práctico de las realizaciones de tal modo que marchen siempre hermanadas, y nunca las aplicaciones sociales dejen de ir asentadas en la doctrina abstracta ni tampoco el esfuerzo gastado se acabe en el puro y estéril orden de la teorización.

La Sociedad Española de Filosofía (S. E. F.).—Después de la reunión constitutiva tenida el 27 de mayo de 1949, ha quedado fundada esta entidad filosófica para los fines de fomentar los estudios e investigación filosófica mediante la organización de cursos, conferencias, jornadas y congresos de Filosofía, facilitar ayuda a los estudiosos y, sobre todo, establecer contactos con entidades similares del extranjero en orden a una cooperación intensa y mutuos intercambios.

Los Estatutos van firmados por los socios fundadores, Sres. J. Zaragüeta, J. F. Yela, P. Todolí, O. P., M. Mindán, L. Eulogio Palacios, R. Ceñal, S. J., A. Alvarez de Linera, R. Paniker, J. Pemartín, J. Germain, M. Yela. En la constitución de la Junta de Gobierno fué designado Presidente el Sr. Zaragüeta, y figuran como miembros consejeros casi todos los socios fundadores con la agregación de algunos otros.

Han sido invitados a adherirse numerosos profesores y estudiosos de Filosofía, como miembros de número. La presente Sociedad Española de Filosofía se halla estrechamente vinculada al Instituto «Luis Vives» de Filosofía, en cuyos locales de Madrid, Serrano 127, ha establecido su sede y dispondrá de su Biblioteca y de una Sección informativa en la «Revista de Filosofía» del mismo Instituto.

BIBLIOGRAFIA

Sententiae Petri Pictaviensis.—Edición crítica, por PH. S. MOORE y M. DULONG. LXII-326 págs. Notre Dame, Indiana. Publications in Mediaeval Studies the University of Notre Dame, VII, 1943.

Nadie mejor que el P. Philip S. Moore, ayudado por M. Dulong, podían darnos una edición crítica de las Sentencias de Pedro de Poitiers. Precisamente el P. Moore había publicado en 1936, una obra muy importante sobre *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*; y en 1939 daba a la estampa en edición crítica la obra inédita del mismo autor titulada: *Petri Pictaviensis allegoriae super tabernaculum Moysi*.

Una larga y docta Introducción resume y completa su obra de 1936, especialmente en lo que se refiere a las Sentencias, que es la principal producción del famoso Canciller y se contiene total o parcialmente en 35 manuscritos. Después de discutirlos y clasificarlos, opta por el de la Biblioteca de Erfurt como base, ya que ofrece el mejor texto y con mejores garantías.

Pedro de Poitiers es más independiente de Lombardo que lo que comúnmente se cree. La *Disputatio* es mucho más densa en él que en su Maestro, y en Teología moral le es muy superior.

La edición está hecha con todas las perfecciones de la técnica moderna, y se presenta en un formato sumamente cómodo. Además del índice de materias que va al principio (p. 3-5), contiene otros dos: uno de Autoridades por *initia* (p. 319-322), y otro de nombres y de cosas (p. 323-326).

La edición de Dom Marthond, fundada en un solo manuscrito y reproducida por Migne en el tomo 211 de la Patrología Latina, queda completamente superada.

En el presente volumen se contiene solamente el primer libro. Esperamos con ansia la publicación de los otros cuatro restantes de tan interesante obra.

R. DE D.

AVEMPACE, *El Régimen del Solitario*. Edición y traducción por D. Miguel ASÍN PALACIOS. 125 x 86 págs. Madrid-Granada, Escuela de Estudios árabes del C. S. I. C., 1946.

Mil plácemes merece el Instituto «Miguel Asín» de Estudios árabes, por haber publicado en elegante y cómodo formato el texto árabe y la traducción castellana de *El Régimen del Solitario* de Avempace, llevada a cabo por el doctísimo e inolvidable Don Miguel. Obra de capital interés para conocer las ideas

de los árabes, especialmente del célebre filósofo zaragozano, sobre la unión del intelecto agente con el hombre, y que revolucionó los ensayos y tanteos verificados hasta ahora por los eruditos, aunque fuesen de la talla de Munk. Ya en 1942 había el Sr. Asín aclarado el embrollo del judío Moisés ben Josué de Narbona, que había completado el opúsculo de Avempace con trozos de Al-Farabí y sin advertirlo al lector: embrollo que no sospecharon siquiera Munk y los demás historiadores de la Filosofía árabe. Por fortuna, se puede ahora completar lo que falta en el epílogo de *El Régimen del Solitario* con otros dos opúsculos de su autor editados y traducidos al castellano en 1942 y 1943 por nuestro célebre arabista: *Carta de Adiós y Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre*.

Introducción sobria y pertinente, análisis completísimo de su contenido, traducción exacta y elegante, notas y aclaraciones oportunas y certeras, hacen de esta obra un modelo en su género. ¡Ojalá tuviera Don Miguel muchos imitadores y seguidores en esta clase de estudios!

El texto original árabe, que todos los historiadores de la Filosofía medieval daban por perdido, fué descubierto por el Sr. Asín en la Bodleyana de Oxford, y editado ahora por primera vez en la presente obra.

R. N.

A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma Teologica di S. Tommaso*. 128 páginas. Brescia, La Scuola editrice, 1946.

La segunda edición de esta hermosa obra del Profesor Masnovi viene muy a tiempo, porque, dada la actual desorientación de las inteligencias y de los corazones, no es menos necesaria ahora que hace treinta años la vuelta a la sana y robusta doctrina de Santo Tomás, sintetizada maravillosamente en la Suma Teológica. Por eso ha hecho muy bien el Autor en conservar íntegro el texto de la primera edición, añadiendo sin embargo dos capítulos de máxima actualidad: uno sobre la noción tomista de la paz, y otro sobre la importancia y necesidad inaplazable de abordar sinceramente el problema de la existencia de Dios, que en el fondo es el gran problema de la religión y del último fin del hombre.

Nada más exacto que estas célebres palabras de León XIII al clero francés, citadas y aplaudidas por el Sr. Masnovi: el libro por excelencia en donde los alumnos podrán estudiar con más provecho la teología escolástica, es la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino (p. 7). De haberlas seguido fielmente, no tuviéramos que lamentar la crisis modernista, ni sus rebrotes en la Nueva Teología. Los dos hechos más importantes del glorioso pontificado de Pío X fueron la Encíclica *Pascendi* que condenó el modernismo, y el *Motu Proprio Doctoris Angelici* por el que se declaraba e imponía como libro de texto de las Facultades de Teología la Suma de Sto. Tomás (p. 9).

Las veinticuatro tesis tomistas, que a juicio de la Sagrada Congregación de Estudios aprobado y refrendado, por el Santo Padre contiene los principios básicos y fundamentales de la doctrina tomista, completan estas saludables disposiciones, siendo su mejor introducción y su salvaguardia (p. 12-13). Particularmente interesante es la tesis sobre la real composición de esencia y existencia en todo ser creado, porque sobre ella construyó Sto. Tomás toda la me-

tafísica de las cosas creadas en cuanto tales, mientras que sobre la real identidad de esencia y existencia edificó toda la metafísica del Creador (p. 27). Los que como Escoto se agarran a la composición hilemórfica de los Angeles, en realidad prefieren una rama seca al árbol frondoso de la verdadera filosofía (p. 28). Y los que siguen al Doctor Sutil en la negación de esa composición metafísica de esencia y existencia en todo ser creado, no se dan cuenta de que con ello arrancan de cuajo las raíces mismas de toda auténtica filosofía (Ibid.).

Pero no solo la doctrina de Sto. Tomás es soberanamente saludable, sino también su método y su técnica. Un examen atento de la estructura y de la técnica del Artículo de la Suma demuestra que no hay ejemplo más acabado y más actual de investigación y de defensa de la verdad que el seguido por el Sol de Aquino. Brillan en el Aquinatense el orden, el equilibrio, la originalidad (p. 32).

El Autor comenta, a modo de espécimen, el Artículo tercero de la cuestión segunda sobre la existencia de Dios. Y en la segunda edición insiste con razón sobre la importancia capital de ese tema en nuestros tiempos.

Una serie de Documentos comprueban e ilustran lo dicho por el Autor, y en una tabla sinóptica general expone el plan de conjunto de la Suma Teológica.

Trabajo perfectamente logrado y sumamente útil para los que deseen adentrarse en la obra cumbre de Sto. Tomás.

S. R.

V. DE BROGLIE, S. I. *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars Prior, positiva.* VIII-300 págs. París, Beauchesne, 1948.

Propónese el autor llenar un vacío que amargamente reconoce existir en la Teología moderna, a saber, un tratado completo y ordenado del último fin de la vida humana. Por otra parte, hecha de ver un defecto de método demasiado corriente en la exposición de este y de otros tratados teológicos, que acostumbra desarrollarse en forma excesivamente especulativa y escolástica, sin tener en cuenta la evolución y la historia de las doctrinas. El mejor método, por consiguiente—añade—, será desdoblar el tratado en dos partes: una positiva e histórica, en la cual se exponga de una manera genética la doctrina de la Escritura y de los Padres sobre el último fin del hombre, añadiendo los errores principales y las intervenciones y declaraciones de la Iglesia por ellos provocadas sobre este punto; y otra sistemática y escolástica, en la que se procura dar una explicación metafísica de las verdades reveladas y ya establecidas en la primera parte.

El presente volumen, según el plan y la intención del autor, contiene esa primera parte—positiva—de dicho tratado.

Mas antes de entrar en materia pone tres capítulos de prenotandos generales, en los que explica el objeto preciso y la importancia de la misma, recogiendo seguidamente las principales soluciones dadas a este problema por los filósofos antiguos y modernos (págs. 1-28).

El cuerpo del tratado comprende tres secciones. En la primera, expone las enseñanzas de la Sagrada Escritura acerca del fin último de la vida humana, comenzando por el Antiguo Testamento y siguiendo por el Nuevo más detalla-

damente a través de los Sinópticos, de las epístolas de San Pablo y de los escritos de San Juan. En la segunda se ocupa de San Agustín. Y en la tercera pasa en revista los diversos errores condenados por la Iglesia relativos a este punto, ya toquen la visión beatífica en sí misma, ya su sobrenaturalidad, ya finalmente el modo de influir la bienaventuranza en las acciones humanas, en donde se ocupa del quietismo y semiquietismo.

Termina el volumen una serie de Apéndices—seis nada menos—, en los cuales discute algunos puntos especiales, como la noción de naturaleza en San Agustín; su destino a la visión de Dios en el Aguila de Hipona, en los antiguos escolásticos y en Sto. Tomás; si la vocación del hombre a lo sobrenatural es objeto de la Filosofía en su sentido moderno; qué explicaciones pueden tolerarse acerca del fundamento metafísico de la identidad del cuerpo muerto y del cuerpo resucitado; y si se debe atribuir a los cuerpos gloriosos el ejercicio pleno de la vida vegetativa.

Por este simple esquema se puede entrever el interés y la importancia de la presente obra. En principio, nada más natural que su desdoblamiento en dos partes: positiva y especulativa. Pero en la práctica es muy difícil evitar las interferencias y las repeticiones.

La simple ordenación de los elementos positivos implica ya en el fondo un esquema más o menos especulativo. Por otra parte, una especulación teológica desgajada y separada de los datos positivos de la revelación, de la tradición y del Magisterio de la Iglesia, corre el riesgo de convertirse en puro teologismo decadente.

De hecho, la obra que reseñamos no ha logrado evitar estos inconvenientes. Se multiplican hasta el exceso las divisiones y precisiones de los términos sin la suficiente base positiva y documental, como en los más asendereados terministas del siglo xv. Las opiniones de los filósofos antiguos y modernos sobre el último fin de la vida humana, están expuestas en forma esquelética y casi telegráfica como en un manual de Bachillerato, estilo Gastón Lortais, exponiéndose a minimizarlos y a desfigurarlos, como ocurre en especial con Aristóteles. La doctrina de la Escritura, aunque más documentada, adolece todavía de ese mismo defecto fundamental. Otro tanto cabe decir de la doctrina de San Agustín, tan rica sin embargo en este punto. Ni se ve por qué se hace caso omiso de otros Padres tanto orientales como occidentales, que también se ocuparon de este problema y aportaron a su solución su grano de arena, siquiera fuese en menor escala que el hijo de Santa Mónica. La única página que les dedica (p. 70) es del todo insuficiente. Idéntica observación puede hacerse sobre el desfile relámpago de los errores principales condenados por la Iglesia: sin matices, sin documentación suficiente, sin historia verdadera. Y contrasta con esta parquedad la extensión desmesurada—y por contera, más especulativa que positiva—dada en los Apéndices a ciertas cuestiúnculas bastante secundarias en la materia que nos ocupa. El Autor no parece estar al corriente de la literatura sobre el tema de su libro, si se exceptúa la francesa, y ésta casi reducida al *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

En suma, la construcción y elaboración de esta obra en Tesis, según uso corriente en ciertos medios teológicos, es lo más diametralmente opuesto a un tratado positivo e histórico destinado a Facultades Teológicas, a quienes el autor—Profesor en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Católico de

Paris—lo dedica. Tesis a estilo de Manual e historia, se lean como los judios y los samaritanos: *non contuntur ad invicem*.

Pero el haber intentado hacer un tratado positivo es ya no escaso mérito, máxime teniendo en cuenta, como confiesa modestamente su mismo autor, que ha tenido que entregar su obra a la imprenta bajo la presión de sus discípulos antes de darle la última mano.

R. N.

M. FLICK, S. J.—*L'attimo della giustificazione secondo San Tommaso*. 216 páginas. Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1947.

Una monografía sobre el delicado y difícil problema del momento preciso de la justificación del adulto según Sto. Tomás, escrita con buen método y desarrollada con claridad y competencia, teniendo en cuenta no solamente la doctrina de sus predecesores y contemporáneos, sino también las distintas fases del mismo Sto. Doctor según el orden cronológico de sus obras.

En este punto, como en tantos otros, aparecen las cualidades maestras del Angélico: su gran respeto a los demás que estudian el mismo asunto, junto con su gran originalidad y novedad en el modo de discutirlo y resolverlo; pero originalidad siempre dócil a las fuentes de la teología, y al mismo tiempo en continuo esfuerzo de mejoramiento, de superación, de superior simplificación. Conservando las fórmulas tradicionales y los elementos integrales de la justificación del adulto, e incluso la ordenación u organización de los mismos, supo darles nueva y pujante vida, gracias a un empleo más preciso y más profundo de la filosofía perenne al servicio del dogma.

De esta suerte, distinguiendo claramente entre disposiciones remotas y disposición última e inmediata a la justificación del adulto, llega a construir una magnífica síntesis de su teología, demostrando que toda justificación del pecador adulto y consciente, ya se verifique por medio del sacramento de la penitencia ya sin él, es esencialmente la misma y se rige esencialmente por las mismas leyes.

El consentimiento a la gracia justificante es efecto de la gracia operante, que precisamente mueve al libre albedrío a darlo con moción de suyo infaliblemente eficaz, sin dejar por eso de ser un acto libre y meritorio (p. 152-153).

El Autor reconoce que Sto. Tomás acentuó siempre más esta moción eficiente y eficaz de Dios sobre la voluntad en la obra de la justificación (p. 6-7). No otra cosa han defendido siempre los tomistas, incluso el P. Del Prado, a quien alude el Autor en alguna ocasión (p. 154, nota 125).

Claro está que un asunto de esta índole puede todavía estudiarse y discutirse de una manera más completa y exhaustiva, aún desde el punto de vista meramente histórico en que se coloca el Autor, ya en cuanto a las fuentes de Sto. Tomás, ya en cuanto al mismo Sto. Doctor en sus diversas obras; pero lo esencial se contiene ya en este bello trabajo.

La Bibliografía es más bien modesta, y en algunos puntos pudiera ser más exacta: y Morin, Autor del *Commentarium historicum de administratione Sacramenti poenitentiae*, no pertenece a la Compañía de Jesús.

R. N.

Savonarola, por Luis Maria DE LOJENDIO.—Un volumen en cuarto de 369 páginas. Madrid, Espasa-Calpe.

La figura de Savonarola, siempre discutida y mal intérpretada por algunos historiadores, ha sido estudiada una vez más por el señor Lojendio. Y no a la ligera, sino poniendo en ello el máximo interés, para acertar a reflejar de modo principalísimo el complejo drama interior que constituye la vida del profeta florentino. Con documentación no escasa y aplicando una crítica severa va exponiendo en estilo fuerte y expresivo el desenvolvimiento de aquella alma inquieta, tan destacada aún entre las grandes figuras de la historia.

Lo que primeramente resalta en este libro son las excepcionales cualidades literarias del autor. El como nadie sabe dar interés y amenidad a la narración, ya de sí sugestiva por el tema. Añádase a esto su esfuerzo por adentrarse en lo íntimo de la conciencia del reformador dominicano para explicar así el curso de las cosas. Aplicando luego una lógica implacable encarece con la mayor viveza las inconsecuencias que cree sorprender en la actuación ministerial del célebre religioso.

Todo esto hace que la atención del lector se mantenga siempre tensa y pueda seguirse sin dificultad el pensamiento ágil y transparente reflejado en las páginas del libro, quedando pronto, si no convencido, al menos subyugado por el colorido realista de la exposición.

Pero si a la simple lectura añadimos un poco de análisis, advertimos en seguida que el señor Lojendio dramatiza demasiado y tiende a presentar la marcha, unas veces natural y otras violenta, de las cosas siempre en forma trágica. No contento con la gran dosis emotiva que acompaña a las luchas de Savonarola, recarga esa dosis acentuando el dramatismo en proporciones que rebasan el alcance de la documentación histórica, y tal vez de la realidad.

Una forma en él frequentísima de encuadrar la narración son los contrastes. La vida de Savonarola resulta así una serie ininterrumpida de antítesis, que se prolongan a veces hasta comprender a sus secuaces, a sus enemigos y a las circunstancias históricas que le rodean.

Ejemplo típico de ello nos lo ofrece el juicio que en definitiva le merece el *Frato*. En el capítulo XXI, titulado *Figura y contrafigura* (Santa Catalina de Sena contrapuesta a Savonarola), se leen estas líneas: «Cuanto hay de insoluble en la polémica (entre Alejandro VI y Savonarola) es reflejo fiel de lo que ocurría en la vida de los protagonistas. Uno y otro caminaban por rutas distintas que no tendían a encontrarse. Savonarola achacaba a Alejandro la infracción de una norma moral. Alejandro imputaba a Savonarola la infracción de una norma disciplinaria. Uno y otro tenían razón; su parte de razón, lo que quiere decir que no la tenían completa. Podían insistir con poderosos argumentos en sus mutuos ataques, pero en realidad en último término, contemplaban la paja en el ojo ajeno y no veían la viga clavada en el suyo propio. Fray Jerónimo, que tan estrictamente sentía el valor de la ley moral, que reaccionaba por instinto ante sus posibles infracciones, había perdido esa misma sensibilidad para con la ley de la disciplina. E invirtiendo los términos, parejo desorden se podía señalar en Alejandro. Sus verdades respectivas eran verdades a medias, que suelen ser las más peligrosas. Y por encima de esas diferencias de orden práctico, de actitud, uno y otro coincidían en un tema fundamental,

que por tanto debe quedar al margen de la discusión: en la ortodoxia dogmática de su doctrina disciplinar» (p. 272).

En un libro de esta índole, cuyos méritos literarios son manifiestos, era de temer que padeciese el rigor crítico exigido por la dificultad del tema. La causa de Savonarola, después de la apasionadísima ofensiva contra él llevada a cabo por Pastor, ha entrado en fase de estudio sereno, cuya primera manifestación es la edición crítica de sus obras y la publicación del material inédito a él referente. Los estudios de síntesis, aunque estén emprendidos con la mejor voluntad de acertar, son todavía prematuros. Los puntos aclarados hasta el presente no bastan para formular una sentencia inapelable, y así no puede tenerse por tal la que en definitiva se desprende del libro que presentamos en esta nota.

FR. V. DE H.

FAUSTI, S. J., Giovanni, *Teoría dell'astrazione*. Casa Ed. CEDAM, Padua
Páginas 190. L. 500.

La nota dominante del pensamiento filosófico de esta obra puede expresarse exactamente en la siguiente frase que leemos en la Introducción: «Noi crediamo al nostro pensiero». Adhesión plena a los datos originarios y primitivos del pensamiento, fundada en la evidencia objetiva. De aquí que denomine su filosofía «evidencialismo» o «filosofía evidencial», por contraposición al dogmatismo ciego y a un criticismo exagerado.

El método de investigación que elige, es la reflexión explícita sobre el propio pensamiento concreto, y hace notar las dificultades con que tropiezan los filósofos que siguen otros métodos. Rechaza la duda universal, como actitud inicial del problema crítico, por infundada e imposible psicológicamente; no puede ser en realidad ni real ni universal. Y de ahí la necesidad de creer a nuestro propio pensamiento, cuando hace algún juicio a impulso de la evidencia objetiva.

El pensamiento se revela a sí mismo en su natural autotransformación como objetivo, necesario y ordenado al conocimiento de la verdad. No cabe optar por el idealismo, porque el pensamiento se revela en su reflexión, no como cerrado en sí mismo, sino abierto a la realidad. Considera vano el empeño de los propugnadores del realismo crítico mediato; no existe la cuestión del puente, que una el pensamiento con la realidad, ni tampoco es necesario, porque tenemos evidencia inmediata, tanto de los fenómenos internos, como de los datos de experiencia externa; más aún: se nos ofrecen con mayor evidencia estos que aquellos. Es decir, que acepta íntegramente las certezas naturales, que conceden existencia real al mundo exterior como al mundo interno del sujeto pensante; porque existe una esencial conformidad entre el pensamiento y las cosas conocidas.

A mostrar esta conformidad se ordena su amplia y profunda explicación de la abstracción, razón de la objetividad de los conceptos y del juicio. En la base de todos nuestros conocimientos establece la abstracción primordial, confusa e imperfecta, que es también un conocimiento intuitivo o experimental del ser de la realidad sensible.

Defiende «el percepcionismo inmediato existencial», o sea, la percepción

intelectual e inmediata del ser actual de las cosas, en el dato de experiencia sensible; en el dato sensible el entendimiento percibe el ente con intuición y abstracción (n.º 34).

En cuanto a la objetividad de las cualidades secundarias, el autor no se coloca incondicionalmente ni de parte de los interpretacionistas ni de los percepcionistas integrales.

Juntamente con la percepción inmediata existencial de las cosas admite el mediatismo científico, en cuanto a la naturaleza de las cualidades secundarias (págs. 45-46).

En un bello capítulo descubre la inconsistencia del idealismo. Dedicar el capítulo séptimo a examinar brevemente la relación de la abstracción con los grandes problemas de la existencia y naturaleza de Dios, de la naturaleza e inmortalidad del alma y problema moral. En el capítulo octavo estudia la abstracción en relación con las ciencias y con las artes, haciendo importantes observaciones.

Toda la obra revela dominio de la materia, ecuanimidad de criterio, claridad de exposición, fidelidad a la doctrina general escolástica, tendencia conciliadora y un noble afán de renovar y dar actualidad a la filosofía escolástica. Es obra útil a estudiantes y profesores.

FR. AVELINO G. BARAGANO, O. P.

CEUPPENS, O. P., F. *De Mariología Bíblica*, Casa editorial Marietti, Torino-Roma. Págs. XVI-258.

La *Mariología Bíblica* del P. Ceuppens, Profesor en el Pontificio Instituto «Angelicum», de Roma, es el cuarto volumen de su «Teología Bíblica», aun en curso de publicación. No es esta obra una mariología en el sentido de un tratado completo de teología mariana. Es, como el título indica, un estudio exegético de los principales pasajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, referentes a la Virgen o, como en el texto de Jeremías, 31, 22b, en que no siendo textos marianos fueron, no obstante, considerados por algunos autores como referentes a la Virgen.

La obra consta de tres partes bien marcadas. Las dos primeras son estrictamente exegéticas. De éstas, la primera comprende el estudio de los siguientes pasajes del A. T. 1) El Protoevangelio, Gen. 3, 15; 2) La profecía del Emmanuel, Is. 7, 14; 3) El vaticinio de Miqueas, 5, 1, 2; 4) El célebre y discutido pasaje de Jeremías, 31, 22b: «Femina circumdabit virum», del cual rechaza naturalmente su sentido mariano.

La segunda parte o sección comprende el estudio de los pasajes marianos del N. T. 1) La Anunciación, Luc. 1, 26-38; 2) La Visitación, Luc. 1, 39-56; 3) El anuncio del ángel a S. José, Mat. 1, 18-25; 4) El nacimiento en Belén, Luc. 2, 1-7; 5) La maternidad divina de María; 6) La Purificación y Presentación, Luc. 2, 22-38; 7) Cristo en medio de los doctores, Luc. 2, 39-52; 8) Las bodas de Caná, S. Juan 2, 1-11; 9) Los «hermanos del Señor», S. Juan 2, 12; 10) «Ecce Mater tua», S. Juan 19, 27.

Una tercera parte de esta obra es teológica. El autor la titula: «Mariología Bíblica de Santo Tomás». De ella dice él mismo: «Nos proponemos ahora investigar si la doctrina de Santo Tomás, expuesta en estas cuestiones, tiene fun-

damento en la Sagrada Escritura, y si las conclusiones de Santo Tomás están siempre conformes con lo que se expone en la Sagrada Escritura».

El P. Ceuppens trata todas estas cuestiones desde un punto de vista estrictamente científico. Analiza, con una claridad y competencia maravillosas, las distintas opiniones y posiciones frente a cada tema. Aborda el estudio sin prejuicios, valorando objetivamente las razones alegadas. Esto, unido a la ponderación y serenidad en el análisis, da a sus conclusiones una verdadera garantía de seguridad. El P. Ceuppens realiza una obra de positivo valor exegético, y de eficaz complemento para el estudio de la teología.

M. T.

OTTO WILLMANN: *Teoría de la formación humana. La Didáctica como teoría de la formación humana en sus relaciones con la investigación social y con la historia de la educación.*—Traducción de S. DUÑAITURRIA. Madrid, C. S. I. C. Instituto «San José de Calasanz» de Pedagogía. Tomos I-II, págs. 406 y 517.

Esta obra es un libro de estudio, cuya aparición viene determinada por las exigencias de los maestros católicos, deseosos de una sana orientación pedagógica.

El subtítulo es suficientemente expresivo para no dejar dudas sobre la extensión del contenido. Son cinco las partes de esta didáctica, dejando a un lado la extensa introducción de fundamentación filosófica: 1.^a El tipo histórico de la formación, 2.^a Los fines formativos, 3.^a El contenido de la formación, 4.^a El trabajo formativo, 5.^a En qué consiste la formación: el trabajo formativo dentro de las tareas de la vida humana.

En el primer tomo se incluyen solamente la introducción y la primera parte.

En el estudio introductorio, después de hacer la comparación entre la sociedad y los cuerpos orgánicos, considera el autor el carácter científico que tuvieron y han de volver a tener la pedagogía y la didáctica, y el influjo ejercido sobre ambas por las tendencias reformistas (Pestalozzi y Hervart principalmente). A este respecto examina también los puntos de vista individualistas de Locke y de Rousseau, rechazándolos naturalmente. En el último apartado se establecen las relaciones recíprocas entre la didáctica y las demás ciencias, de modo especial con la pedagogía, haciendo referencia a las teorías del mismo Hervart y de Schleiermacher.

Porque la didáctica «es una disciplina que reúne la teoría de la Enseñanza con la teoría de la formación educativa», «capaz de investigar y de dirigir tanto el enseñar como el aprender», así se nos define en el prólogo (págs. 5 y 6), la orientación histórica es algo indispensable. Ya dijeron los antiguos a la historia «magistra vitae». Por tanto «lo que ha podido soportar el peso de la historia, tiene que estar fundado en la naturaleza y en el destino del hombre» (pág. 8).—He aquí la plena justificación de la primera parte de la obra.

Este primer estudio viene a ser un recorrido por la historia de la filosofía, buscando hacer resaltar siempre el aspecto formativo de las diferentes épocas y doctrinas.

La agrupación de la materia está hecha conforme a las líneas generales

de estas obras: filosofía oriental, griega, romana, cristiana, medieval, renacentista, dedica un capítulo especial al siglo de las luces y del progreso, y filosofía moderna.

La investigación del autor, que de tal podemos tratarla, tiene un carácter casi exclusivamente histórico hasta la consideración de la filosofía renacentista, salvo el paréntesis de la formación griega. Las diversas épocas son encuadradas generalmente bajo los aspectos de «carácter, contenido y ethos en las diversas formaciones».

A partir del renacimiento, dada la máxima dificultad de fijar las líneas directrices, pone en juego el autor el elemento de selección y crítica.

El segundo tomo contiene las cuatro últimas partes de la obra total, en las que se nos ofrece una exposición metódica y brillante de todos los temas relacionados de algún modo con la Pedagogía. Dada la intención del autor de hacer un estudio serio, cuya necesidad está bien justificada, no es de extrañar la extensión de la obra ni su solidez, que si en algún momento peca de demasiada condensación, no se debe sino a la amplitud de la materia tratada y a la imposibilidad de desarrollarla plenamente. No obstante, los principios fundamentales están expresados y explicados con toda claridad.

Al estudiar «los fines formativos» (segunda parte) comienza con un análisis teleológico del trabajo formativo—motivos que le impulsan, intereses mediatos, intereses formativos, motivos éticos, su aspecto trascendental—hace una valoración exacta del principio moral como unidad estimativa y del principio ético-social; desarrolla todas las premisas y los rasgos esenciales que implican los ideales formativos, y concluye estudiando los factores subjetivo y objetivo de la formación.

En la tercera parte—«el contenido de la formación»—después de una visión esquemática preliminar, pasa a la exposición amplia del elemento filológico de la formación; más brevemente estudia sus restantes elementos fundamentales, entre los que se incluyen las matemáticas, la filosofía y la teología. Dentro del contenido de la formación caben algunas disciplinas denominadas «elementos accesorios»—historia, cosmología, y ciencias naturales—y «las destrezas»—música, formación gráfica, técnica y gimnástica. Es curioso observar que el autor coloca a la cosmología fuera del campo de la filosofía, y viene a reducirla a la «geografía física».

La cuarta parte, sumamente extensa, abarca todo lo contenido bajo el título de «trabajo formativo», en el que se desarrollan con pleno acierto los siguientes temas generales: La organización del contenido formativo; el plan de enseñanza. Conceptos directivos sobre la transmisión de la forma y técnica didácticas. La impresión de la forma didáctica; los diversos modos de marcha didáctica. La técnica didáctica. Los procedimientos de enseñanza.

La última parte es un análisis filosófico y crítico de los elementos constitutivos de la formación, para lo cual es considerada desde el punto de vista individual y desde el punto de vista social. Un apartado sobre el estudio de la Escuela y la formación del Maestro, y un apéndice que enmarca el trabajo formativo dentro del conjunto de las tareas de la vida humana, completan el tomo final de esta obra llamada a ser orientadora dentro del resurgir pedagógico de nuestra Patria. Porque si en otros tiempos la letra, a pesar de la sangre entró,

hoy es indudable que el supremo criterio pedagógico es la captación total y la comprensión de los problemas del educando. Captación plenamente lograda en el libro de Otto Willmann.

FR. S. TENA, O. P.

Henry SUSO, SAINT AND POET. *A Study by S. M. C., of the English Congregation of Saint Catherine of Siena*. Blackfriars Publications, Oxford, 1947. Págs. VIII-167.

La figura del místico alemán, tan extremadamente ascético, se nos presenta en este libro inglés con la máxima atracción, en la doble dimensión del «santo» y del «poeta». Dijérase que nos libera del vulgar concepto que solemos tener del beato Enrique Susón, situándonos en una constante renuencia frente a su ascetismo inaccesible. Leyendo las páginas rápidas de esta obrita, riquísima en la presentación de facetas psicológicas, llegamos a penetrar en el alma de ese hombre que es mucho más suave y dinámica de lo que solemos creer. Su corazón, amoroso hasta el sacrificio para con Dios y solícito para con los hombres, anima esa pintura de Fray Angélico, existente en la National Gallery de Londres, dulce y a la vez austera, misteriosa y a la vez comunicativa. La autora hábilmente ha sabido aprovechar la abundante literatura sobre Enrique Susón, y sin pretensiones eruditas nos lleva por la selva múltiple de la vida y actividades immanentes y trascendentes—«the mystic, the Prior, the Preacher, the Teaching, the Father, the Master, the Saint, etc.—, del gran místico, que no dejó de influir en la mística española.

Por otra parte, la presentación es sencillamente exquisita y esmerada, contribuyendo las pinturas y grabados a instalarnos, en el tiempo y en la Geografía, más cerca del ancho y encendido corazón del beato Enrique Susón.

FR. ALVARO HUERGA, O. P.

ZUBIZARRETA, ex O. C. Exc., V., *Medulla Theologiae Dogmaticae*, Editio 2.^a.—1.120 págs. en 8.^o Ed. Elexpuru Hnos., Bilbao, 1947.

El Padre Zubizarreta nos presenta en este Tomo el compendio de su obra *Curso de Teología Dogmático-Escolástica*.

Es un resumen perfecto de la obra grande, de la cual el P. Marín-Solá dijo en 1928 que era el mejor Curso moderno de Teología y que desearía verlo como texto auxiliar de la Summa en los Seminarios y Universidades.

La presentación dice mucho en favor de la Editorial Elexpuru Hnos. A pesar de sus 1.120 páginas, el tomo resulta muy manual por la calidad excelente de su papel.

FR. S. RODRIGUEZ, O. P.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.

Episcopus Salmantinus.

LIBROS RECIBIDOS

- De Consejo Sup. de I. Científicas.—Duque de Medinaceli, 4.—Madrid.
- Historia de los Heterodoxos españoles*, por M. MENÉNDEZ PELAYO, T. VI. Págs. 514. T. VII. Págs. 736. T. VIII. Págs. 591.
- España y los Seminarios Tridentinos*, por M. FERNÁNDEZ, Pbto. Págs. 93.
- Ibn Tufayl. El filósofo autodidacto*. Traducción por Angel G. PALENCIA. Páginas 201.
- Conferencias de Psicología dinámica*, por Thomas VERNER MOORE. Páginas IX-390.
- El Dr. Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios*. 3.^a ed. Por M. IRIARTE, S. I. Págs. 414.
- Poesía nueva de Jesuitas*. Prólogo y selección de J. M.^a PEMÁN. Págs. 272
- Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*. Vol. VIII (1947-1948). Páginas 415.
- Un programa de enseñanza social en la escuela primaria*, por V. GARCÍA Hoz. Págs. 62.
- Estudios de política internacional y derecho de gentes*, por C. BARCIA TRELLES. Págs. 585.
- Teoría de la formación humana*. T. II. Por Otto WILLMANN. Págs. 517.
- Madre del Carmelo*, por E. ALLISON PEERS. Págs. 265.
- Los ascendientes de San Rosendo*, por E. SÁEZ. Págs. 136.
- El cuarto centenario de Don Fray Juan de Zumárraga*, por C. BAYLE, S. I. Págs. 65.
- La maiestas cesarea en El Quijote*, por F. MALDONADO DE GUEVARA. Páginas 102.
- Las sectas rusas*, por H. GÓMEZ. Págs. 415.
- La iglesia rusa. Su historia y su dogmática*, por H. GÓMEZ. Págs. 903.
- Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, por P. PASTELLS. Continuación por F. MATEOS. T. VIII: *Primera parte* (1751-1760). Páginas XXXIII-716.
- De Ed. Joseph Habel. Regensburg (Alemania).
- Erziehung zur Freiheit*, por P. WILPERT. Págs. 24. DM. 1,50.
- Die Abstammungsfrage heute*, por J. TERNUS. Págs. 96. DM. 2,50.
- Der gegenwaertige Standt der Assumptfrage*. Págs. 61. DM. 1,80.
- De «Verlag der Paulusdruckerei». Freiburg. Suiza.
- Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, por M. GRABMANN. 3.^a ed. Páginas 124.
- De Verlag Herder. Vollzeile, 33, Viena.
- Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, por A. MITTERER. Págs. 160.
- De «La Editorial Católica». Alfonso XI, 4, Madrid.
- Suma Teológica*. T. II: *Tratado de la Stma. Trinidad. Tratado de la creación en general*. Introducciones y traducción por los PP. CUERVO, VALBUENA y SUÁREZ. Págs. XX-887. Ptas. 50.
- Nuevo Testamento*. Versión directa del original griego, por NACAR-COLINGA, O. P. Págs. 449. Ptas. 25.

Nuevo Testamento. Versión directa del griego con notas exegéticas, por J. BOVER, S. J. Págs. VI-622. Ptas. 30.

Jaime Balmes. *Obras completas*. T. III: *Filosofía elemental y el Criterio*. Págs. XX-755. Ptas. 50. T. IV: *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Págs. XV-768. Ptas. 50.

Místicos franciscanos, T. II: *Bernardino de Laredo, A. de Guevara, M. de Medina y Beato Nicolás Factor*. Págs. XVI-837. Ptas. 50.—T. III: *Diego de Estella, Juan de Pineda, Juan de los Angeles, Melchor de Cetina, Juan Bautista de Madrigal*. Págs. XI-868. Ptas. 50.

Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva, por F. DE B. VIZMANOS. Páginas XXIV-1.306. Ptas. 65.

Los grandes temas del arte cristiano en España, T. III: *La Pasión de Cristo*, por CAMÓN AZNAR, Págs. 106-303. Ptas. 60.

De Espasa-Calpe.—Ríos Rosas, 26, Madrid.

Savonarola, por L. M.^a DE LOJENDIO. Págs. 369.

Antonio Pérez, 2.^a ed. Por G. MARAÑÓN. Dos vols. con un total de XXIX-1.003 págs.

Historia de España, dirigida por R. MENENDEZ PIDAL. T. I: *España Prehistórica*. Ptas. 200. T. II: *España Romana*. Ptas. 120. T. III: *España Visigoda*. Pesetas 120.

De Ed. Luis Gili.—Córcega, 415, Barcelona.

Obras religiosomusicales, por C. CODINACH. Págs. VII-415. Ptas. 100.

Floreillas de San Francisco contadas a los niños, 2.^a ed. Por M.^a DA LUZ SOBRAL. Págs. 86. Ptas. 10.

La edad más hermosa, por J. ZAFFONATO. Págs. 380. Ptas. 16.

Breve tratado de religión, por J. MORTARINO. Págs. 286. Ptas. 10.

De «Pía Sociedad de San Pablo».—Bilbao-Deusto.

Estrellitas, por M. C. CALABRESI.

Ave María, por A. BERNARDINI.

Tu mejor amigo.—Misión cumplida, por M. MARYAN. Págs. 190.

Deserción, por G. M. MORNAND. Págs. 223. Ptas. 12.

Síntesis de doctrina social católica, por A. SORRENTINO. Págs. 306. Ptas. 20.

Lo que las biografías de Napoleón no dicen, por G. TOWER. Págs. 303. Pesetas 20.

El secreto del maniquí n.º 6, por U. DARETTI. Págs. 252. Ptas. 10.

La maestra de Pietrarsa, por G. BENI. Págs. 212. Ptas. 10.

Juan Canada, por R. DE NAVERY. Págs. 188.

El niño de azul, por R. DE NAVERY. Págs. 208.

Salve Regina. Elevaciones Marianas, por G. M. ROSCHINI. Págs. 38.

Secreto inviolado, por J. SPILLMAN. Págs. 260.

San Jerónimo. De la guarda de la virginidad. Introducción, traducción y epílogo, por L. MARTÍNEZ CABELLO, C. M. F. Págs. 182. Ptas. 10.

La misa vivida, por E. MONETTA. Págs. 297. Ptas. 10.

Hora Santa practicada por Santa Gema Galgani. Págs. 32.

El cura de Ars, por C. SALERNI. Págs. 198. Ptas. 8.